

دروس خارج اصول

سال ۳۴

حضرت آیت الله شیخ هادی آل راضی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی۳٤

کاتب:

آیت الله شیخ هادی آل راضی

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاهت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ---------- ۵

آرشيو دروس خارج اصول آيت الله شيخ هادى آل راضى۳۴ ---------- ۸

اشاره ---------- ۸

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۸

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۵

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۲۳

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۲۸

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۳۴

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۴۰

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۴۷

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۵۴

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۶۰

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۶۶

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۷۲

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۷۷

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۸۲

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۹۰

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۹۷

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۰۵

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۱۱

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۱۹

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۲۴

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۳۰

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۳۶

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۴۱
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۴۷
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۵۳
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۵۹
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۶۶
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۷۱
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۷۵
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۸۲
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۸۸
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۹۳
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۱۹۸
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۲۰۴
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۲۱۰
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۲۱۶
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول ---------- ۲۲۲
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث السعه بحث الأصول ---------- ۲۲۹
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث السعه بحث الأصول ---------- ۲۳۵
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب بحث الأصول ---------- ۲۴۱
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب بحث الأصول ---------- ۲۴۵
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب بحث الأصول ---------- ۲۵۲
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب بحث الأصول ---------- ۲۵۷
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول ---------- ۲۶۴
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول ---------- ۲۷۰
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول ---------- ۲۷۵
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول ---------- ۲۸۲
الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول ---------- ۲۸۸

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول ---------- ۲۹۴

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول ---------- ۳۰۰

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول ---------- ۳۰۵

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول ---------- ۳۱۲

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول ---------- ۳۱۹

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول ---------- ۳۲۶

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول ---------- ۳۳۳

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول ---------- ۳۳۸

تعریف مرکز ---------- ۳۴۲

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی۳۴

اشاره

سرشناسه:آل راضی، هادی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله شیخ هادی آل راضی۳۴/هادی آل راضی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع/ الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه

ذکرنا فی الدرس السابق أنّ السیّد الخوئی(قدّس سرّه) ناقش فی الدلیل الرابع بمناقشتین، ذکرناهما فی الدرس السابق.

أمّا المناقشه الأولی التی ذکرها وهی أنّ بنائهم علی أصاله العداله، وکان اعتمادهم علی هذا الطریق الذی وقع فیه احمد بن محمّد بن یحیی کان بنائهم علی أصاله العداله لا یدل علی التوثیق إطلاقاً.

أقول: من الصعب جدّاً إثبات هذا الکلام ، ومن الصعب إثبات أنّ الأصحاب یبنون علی أصاله العداله، وإنّما نسب هذا الشیء إلی بعض الفقهاء کالشیخ الطوسی(قدّس سرّه) وغیره، باعتبار ظهور بعض کلماتهم فی ذلک، لکنْ هناک کلمات أخری للشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی الخلاف، والمبسوط تنافی ذلک، علی تقدیر أنّ بعضهم ذهب إلی أصاله العداله، لکنّ إثبات أنّ الأصحاب کلّهم ذهبوا إلی أصاله العداله، ویوثّقون علی أساسها، ویعتمدون علی طریقٍ لروایه، ولیس علی روایهٍ، وإنّما یعتمدون علی طریقٍ لروایهٍ بناءً منهم علی أصاله العداله، هذا یحتاج إلی إثباتٍ، وإقامه دلیلٍ علی أنّ هذا الاعتماد والتوثیق کان مبتیّاً علی أصاله العداله، وإلاّ، لو لم یکن هناک دلیل ولا قرینه، فظاهر التوثیق والاعتماد علی الطریق هو أنّه لیس مبتیّاً علی أصاله العداله.

وبعباره أخری: أنّ التوثیقات ظاهره فی أنّها حسّیّه، والاعتماد علی الطریق ظاهر فی أنّه حسّی، بأنواع الحس المعروفه، فافتراض أنّ هذا التوثیق والاعتماد مبنیٌّ علی الحدس هو خلاف الظاهر، وهذا الذی نقوله معناه أنّ التوثیق مبنی علی الحدس، وعلی قاعده

هم يسلّمون بها، ويستنبطونها من الأدلّه، وهى أصاله العداله، ومفادها أنّ الأصل فى كل من لم يظهر منه الفسق هو كونه عادلاً، وهذا يعنى أنّهم استندوا فى التوثيق والاعتماد إلى الحدس، لا إلى الحس، وهذا على خلاف الظاهر، وخلاف أصاله الحس التى ذكروها وسلّموا بها من أنّه عند الشك فى أنّ هذا يستند إلى الحسّ، أو إلى الحدْس، فالأصل يقتضى أنْ يكون الإخبار والنقل مستنداً إلى الحسّ، لا إلى الحدس.

ص: ١

الاعتماد على الطريق هو فى الحقيقه توثيقٌ لرجال سند ذلك الطريق، وهو ليس كالاعتماد على الروايه، فالاعتماد على الروايه يمكن أنْ يُفسر بوجوهٍ أخرى، ولا ـ ينحصر تفسيره بوثاقه رجال سند تلك الروايه، فيمكن أنْ يكون الاعتماد على روايهٍ، وتصحيحها مستنداً إلى القرائن المعروفه التى يذكرونها، والتى توجب الوثوق بالروايه، والاطمئنان بصدقها، من قبيل نقلها فى الكتب المعروفه، وشهرتها ...الخ، حتّى لو لم يكن الناقل ثقةً. لكنّ تصحيح الطريق إلى الروايه، والاعتماد عليها هو توثيق فى الحقيقه لرجال سند تلك الروايه.

هذا التوثيق عندما يصدر من الأصحاب ______ بحسب الفرض ______ لأـنّ النقل يقول أنّ هذا هو مورد اعتماد الأصحاب، وعليه معوّلهم، والإشكال الأوّل كان يقول إذا كان هذا الطريق هو مورد اعتماد الاصحاب وتعويلهم؛ حينئذ يأتى هذا السؤال: هل عوّلوا عليه استناداً إلى الحدس؟ أو استناداً إلى الحسّ؟

نقول: أنّ الأصل هو أنّ أصاله الحس فى المقام جاريه، وهذا الاعتماد والتعويل لابدّ أنْ يكون مبتّياً على الحسّ، لا على مثل أصاله العداله.

هذا إذا وصلت النوبه إلى الشك، وإلاّ، فقد قلنا بأنّ ظاهر كلماتهم أنّ توثيقاتهم واعتمادهم على الشخص ليس من باب أصاله العداله. على أنّ هذا الكلام لو تمّ فأنّه سوف يخلق مشكله؛ لأـنّ توثيقات المتقدّمين أيضاً حينئذٍ تكون محموله على أصاله العداله، فنفترض أنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) نفسه عندما يوثّق فأنّه يوثق بناءً على أصاله العداله، وهذا معناه أنّنا لا نستطيع العمل بتوثيقات الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) ولا بتوثيقات النجاشى، إذا كان بناء الأصحاب على أصاله العداله، وأنّهم يعتمدون على السند، وعلى الراوى الواقع فى السند اعتماداً على أصاله العداله، فأى فرقٍ بين هذا وبين توثيق النجاشى لشخص، ليكن توثيق الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) أيضاً نجرى فيه هذه القاعده، ونقول بأنّ هذا التوثيق مبنىٌّ على أصاله العداله، وهذا بالنتيجه ينتج لنا أننا لا نستطيع أنْ نعتمد على توثيقات المتقدّمين، ولا على توثيقات المتأخرين.

ص: ٢

هـذا الكلام إنّما يكون له وجه ظاهر ــــــــ وإنْ كان غير تام ــــــــ عنـدما يقال فى حق المتأخّرين، كما هو ناقش فى الـدليل الثانى، والـدليل الثالث المتقـدّمين، حيث ناقش فى أنّ هذا مبنىٌ على أصاله العداله، تصـحيح العلاّمه(قدّس سـرّه) المتقدّم لسـند روايه، أو توثيق الشـيخ البهائى(قـدّس سـرّه)، أو توثيق الشـهيد الثانى(قـدّس سـرّه) فى الدرايه لأحمد بن محمد بن يحيى العطّار، ناقش فى ذلك، قال أنّ هـذه التوثيقات مبتيّه على أصاله العـداله، هـذا يمكن تصوّره؛ لأنّه هو يـدّعى بأنّ هؤلاء ليست لهم طرق إلى الأـصول، والكتب الرجاليه، إلاّ ما يمرّ من خلال الشـيخ الطوسـى(قـدّس سـرّه)، فنحن لا نحتمل أنّ الشـىء وصل إليهم، ولم يصل إلى الشيخ الطوسى(قدّس سرّه)، (وهذه الدعوى ستأتى مناقشتها) بناء على هذه الدعوى يمكن أنْ نقول بأنّ هذا التوثيق من العلامه(قدّس سـرّه) لابدّ أنْ يكون حدْسـياً؛ لأنّنا لا نحتمل أنْ يكون الشـىء وصـله حسّـيّاً، واعتمد عليه فى التوثيق، وإلاّ، لو كان واصـلًا إليه، لكان واصـلًا إلى الشـيخ الطوسـى(قدّس سـرّه)، فيأتى فيه احتمال الحدّسـيه، فيقال ــــــ مثلًا ــــــــ العلامه اعتمد على أصاله العـداله فى توثيق الشـخص، هذا يمكن طرحه فى توثيقات المتأخّرين، أمّا توثيقات المتقدّمين فلا معنى لأنْ نقول أنّه توثيق اعتماداً على سـند روايهٍ، فهذا التوثيق والاعتماد لابدّ أنْ يكون مسـتنداً إلى الحس، ولا يكون مستنداً إلى الحدْس، كما هو الحـال فى توثيقـات المتقـدّمين، ولو وصـلت النوبه إلى الشـك؛ فحينئـذٍ يكفينا أصاله الحسّ التى تثبت أنّ الاعتماد على الحسّ، وليس على أساس أصاله العداله. هذا الأمر الأوّل.

أمّا بالنسبه إلى الأمر الثانى: الإشكال الثانى الذى ذكره كان حاصله يقول: بأنّ اعتماد الأصحاب على الطريق الذى وقع فيه احمد بن محمد بن يحيى إنّما يتمّ فيما إذا انحصـرت روايه احمد بن محمد بن عيسى لكتب أبنى سعيد بهذا الطريق الذى فيه احمد بن محمـد بن يحيى، فيكون اعتمـادهم على روايه احمـد بن محمـد بن عيسـى لهـذه الكتب دليلاًـ على اعتمادهم على هـذا الطريق، وبالتـالى اعتمـادهم على احمـد بن محمـد بن يحيى العطـار، أمّـا مع عـدم الانحصـار، كمـا هو الواقع؛ لأنّ ابن نوح ذكر طريقين، أحـدهما طريق صـحيح لا إشـكال فيه، وهو الطريق الأوّل، والثانى هو الـذى وقع فيه احمـد بن محمد بن يحيى العطار، يقول: مع عـدم الانحصار لا توجـد دلاله على التعويل على كلا الطريقين، لعلّهم عوّلوا على الطريق الأوّل الصـحيح، وذكروا الثانى من باب التأييد.

المستظهر من العباره هو أنّ ما يرويه احمد بن محمد بن عيسى من كتب الحسين والحسن ابنا سعيد هو الذى عوّلوا عليه بكلا الطريقين، ولا داعى لتخصيص أحد الطريقين دون الطريق الآخر، فالعباره لا يظهر منها ذلك، ونسبه التعويل وبناء الأصحاب إلى كلٍ من الطريقين نسبه واحده، فأنْ نخصص التعويل بخصوص الطريق الأوّل؛ لأنّه صحيح عندنا دون الطريق الثانى؛ لأننا نشكّك فى صحّته، هذا خلاف ظاهر العباره، فظاهر العباره هو أنّ التعويل على ما يرويه احمد بن محمد بن عيسى قد عوّل عليه الأصحاب بهذين الطريقين الذين ذكرهما ابن نوح. هذا هو الذى يمكن أنْ يُستظهر من العباره.

بعد ذلك نقول: بأنّه فى محل الكلام الوجوه الأولى التى ناقش فيها وهى شيخوخه الإجازه، وتصحيح العلّامه لطريق وقع فيه، وتوثيق الشهيد الثانى، والشيخ البهائى، عمده مناقشته هى أنّ توثيقات هؤلاء هى من توثيقات المتأخّرين، وتوثيقات المتأخّرين حدْسيه، وليست حسّيّه، كما أشرنا قبل قليل.

هذا المطلب حتّى فى المتأخّرين هو محل تأمّل، فضلاً عن أنْ يكون التوثيق والاعتماد من قِبل الأصحاب، إذ ليس واضحاً أنّ المتأخّرين لا يملكون طرقاً إلى الكتب، هذا ليس واضحاً؛ بل يمكن الاعتماد على توثيقات المتأخّرين، وحملها على أنّها توثيقات حسّيّه لا حدْسيه، وذلك بأنْ نقول: أنّ دعوى العلم والاطمئنان بأنّ توثيقاتهم حدْسيه، هذا فى الحقيقه ممنوع، ومن الصعب جدّاً حصوله، وذلك بعد الالتفات إلى أمور:

الأمر الأوّل: نلتزم بأنّ طرقهم كلها تنتهى إلى الشيخ الطوسى(قدّس سرّه)، لكنّ هذا التوثيق وصل إلى الشيخ الطوسى(قدّس سرّه)، لكنّ الشيخ الطوسى لم يذكره، وانتقل من الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) حتّى وصل إلى المتأخّرين كالعلّامه وغيره، لكنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) لم يذكره: إمّا غفله وسهواً، وهذا ليس بعيداً، وإمّا لم يذكره عمداً؛ لأنّه لا يرى بأنّ هذا داخل فى موضوع كتابه، ـــــ مثلاً ـ ـــــ كتاب(الفهرست) هو كتاب للمصنفين، فلا معنى لأنْ يذكر فيه من ليس له مصنَّف، وليس له كتاب، ومن باب الاتفاق أنّ محل كلامنا هو من هذا القبيل، وهو احمد بن محمد بن يحيى العطار الذى ليس له كتاب، فيمكن أنْ يكون توثيق احمد بن محمد بن يحيى العطار وصل إلى الشهيد وإلى العلّامه من خلال الشيخ الطوسى، ولا نقول أنّ لهم طرق أخرى خارج دائره الشيخ الطوسى، لكنّ الشيخ الطوسى لم يذكره عمداً؛ لأنّه لا يدخل فى موضوع كتابه، إذن: يمكن أنْ يكون الشيخ الطوسى لم يذكره سهواً وغفله، ووصل إلى هؤلاء فذكروه؛ وحينئذٍ يكون من الصعب جدّاً أنْ نجزم بأنّ توثيقهم حدْسى، أو أنّه لم يذكره عمداً لما قلناه قبل قليل، هذا ممكن.

الأمر الثانى: من قال أنّ طرق جميع المتأخّرين لابـدّ أنْ تنتهى كلها إلى الشـيخ الطوسـى، بحيث ليس لهم سبيل لمعرفه التوثيقات والتضـعيفات والأـمور الأـخرى، إلاـّ مـن خلاـل الشـيخ الطوسـى؟ فهـذا ليس واضـحاً، وليس مُسـتدَلاً عليه؛ بـل يظهر أنّ العلاـمه فى(الخلاصه) ينقل عن بعض الكتب الرجاليه التى قـد لا تكون واصـله إليه من خلال الشـيخ الطوسـى. على كل حالٍ، الجزم بأنّ توثيقـات المتـأخّرين كلّهـا حدْسـيه، ودعـوى الاطمئنـان بـذلك، لعلّهـا ليس فى محلّهـا؛ إذ من الصـعب حصـول هـذا الجزم، أو الاطمئنان بأنّها حدْسيه. طبعاً كلامنا ليس فى هـذا، وإنّما فى توثيقات المتقـدّمين واعتماد الأصـحاب على هـذا الطريق، وهـذا لا معنى لأنْ يقال بأنّه مسـتند إلى أمرٍ حدْسـى، فهذا يحتاج إلى إثبات أنّ الأصـحاب يذهبون إلى أصاله العداله، وهذا من الصـعب جدّاً إثباته، وحمله على الحدْسيه خلاف الظاهر، وخلاف أصاله الحسّ.

هذا بالنسبه إلى الوجه الرابع، وتبيّن أنّه لا بأس بالاستناد إليه لإثبات وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار.

هناك طريق آخر ذكره بعض المحقّقين لإثبات وثاقه احمـد بن محمـد بن يحيى العطار، وهذا الطريق يتلخّص فى أنّه إذا راجعنا كتاب الاسـتبصار ______ مثلاً ______ سنجد أنّ هناك سند يتكرّر كثيراً، السند هو(الشيخ الطوسى، عن الحسين بن عبيد الله الغضائرى، عن احمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه) وبإصرار من قبل الشيخ فى تكرار هذا السند.

فيُدّعى: أنّ الشـيخ لو لم تكن عنـده شـهاده حسّـيّه بوثاقه احمـد بن محمـد بن يحيى العطار، لما أقتصـر على هذا السـند فى هذه الروايـات الكثيره؛ لأـنّه يملـك طريقاً صـحيحاً، ولا إشـكال فى صـحّته إلى محمـد بن يحيى العطار، وهو الطريق الـذى ذكره فى مشـيخه التهـذيب، وهو(عن المفيـد، عن ابن قولويه، عن الكلينى، عن محمـد بن يحيى العطار) (١) هو يملك هـذا الطريق، وهو طريق فى أعلى درجات الصـحّه، مع ذلك فى الاسـتبصار وفى روايات كثيره يصر على ذكر هذا السـند، وهذا الإصرار على هذا السـند لا يمكن أنْ يُبرّر مع افتراض عـدم ثبوت وثاقه احمـد بن محمـد بن يحيى العطار عنـد الشـيخ الطوسـى بنحو الحسّ، وإلاّ، لماذا يذكر هذا السند بإصرار فى جميع الروايات؟

۱- (۱) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ۱۰، صفحه ۳۳.

فإنْ قيل: بأنّ الطريق الذى ذكره فى المشيخه يختصّ بما يرويه فى التهذيبين من كتب محمد بن يحيى العطار، كما هى عادته فى التهذيب. ومن قال أنّ هذه الروايات التى ذُكرت هى مأخوذه من كتاب محمد بن يحيى العطار؛ بل ظاهر السند الذى ذكرناه فى هـذه الروايات الكثيره أنّه ليس كذلك، وأنّ الظهور الأوّلى أنّه يبدأ السند هكذا:(عن الحسين بن عبيد الله الغضائرى، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه) والظاهر من هذا أنّه لم يأخذها عن كتابه. فإذن: السند الذى يذكره فى المشيخه هو السند للروايات التى ينقلها عن كتاب محمد بن يحيى العطار؛ حينئذٍ كيف يمكن فى المقام أنْ نقول أنّ الشيخ يمتلك طريقاً إلى محمد بن يحيى العطار غير هذا الطريق؟ ومن اعتماده على هذا الطريق، وإصراره عليه مع أنّه يمتلك طريقاً صحيحاً لا إشكال فى صحّته، يُستكشف اعتماده على احمد بن محمد بن يحيى العطار؟

والجواب عنه: أنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) فى هذه الروايات الكثيره الذى كان طريقه فيها عن الغضائرى، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه، أيضاً أخذ الروايه من كتاب محمد بن يحيى العطار، وذلك لهـذه النكته، وهى: أنّه لا يوجد فى هذا السند قبل محمد بن يحيى العطار، ولا بعده من له كتاب ينقل عنه الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) سوى محمد بن يحيى العطار. أمّا قبل محمد بن يحيى العطار فواضح؛ لأنّ الذى قبله هو الحسين بن عبيد الله الغضائرى، والشيخ الطوسى(قدّس سرّه) فى هذه الروايات يقول: (أخبرنى) أى أنّه لم يأخذها من كتابه، فإذن: هى ليست مأخوذه من كتابٍ للحسين بن عبيد الله الغضائرى، على أنّه غير معروف أنّ له كتاب. ولا ـ من احمد بن محمد بن يحيى العطار؛ لأنّه ليس له كتاب. أمّا مَنْ بعده فيختلف باختلاف الروايات، وليس هو راوٍ معيّن حتّى نقول أنّه أخذ هذه الروايات كلّها من كتاب شخصٍ معيّن، لا يوجد فى سند هذه الروايات الكثيره التى تشترك فى هذا المقطع الأوّل منها الذى هو:(الغضائرى، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه)، والظاهر من ذلك أنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) أخذ هذه الروايات من كتاب محمد بن يحيى العطّار. فالسند الذى يذكره فى المشيخه يشمل حتّى هذه الروايات؛ لأنّها مأخوذه من كتاب محمد بن يحيى العطار. فيتم الاستدلال.

ص: ۶

وبمراجعه بسيطه لكتاب الاستبصار بمقدار مائه صفحه تقريباً تمّ مراجعتها تبيّن أنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) يذكر خمسه وعشرون روايه سندها هو(أخبرنى الحسين بن عبيد الله، عن احمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه) ثمّ يتغيّر السند بعد ذلك. فبناءً على ما تقدّم من أنّ هذه الروايات مأخوذه من كتاب محمد بن يحيى العطار، وسنده إلى الكتاب هو هذا، والحال أنّه ذكر فى المشيخه سنداً صحيحاً إلى كتاب محمد بن يحيى العطار، فهذا يكشف عن أنّ الشيخ(قدّس سرّه) قد ثبتت عنده وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار، وإلاّ، ليس هناك مبرّر لتركه ذلك الطريق الذى هو فى أعلى درجات الصحّه، وذكره لهذا الطريق.

ونفس هذا الاستدلال يمكن أنْ يُطبّق على الفرد الآخر الذى هو ليس محل كلامنا فعلًا، والذى هو احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد. أيضاً فى الاستبصار، وفى هذه المائه صفحه التى راجعناها روى عنه الشيخ(قدّس سرّه) أكثر من هذا الطريق الأوّل، حيث روى عنه فى هذا المقدار خمسه وستون روايه، أو أكثر، سندها هو(أخبرنى الشيخ(رحمه الله) عن احمد بن محمد، عن أبيه) والمراد بالشيخ هو الشيخ المفيد(قدّس سرّه)، والمقصود بأحمد بن محمد هو احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وقد تكرر هذا السند خمسه وستون مرّه فى مائه صفحه، والحال أنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) يملك طريقاً صحيحاً إلى محمد بن الحسن بن الوليد، كما ذكره فى المشيخه بشكلٍ واضحٍ جدّاً، وهو(المفيد، عن الشيخ الصدوق، عن محمد بن الحسن بن الوليد) [(١)] وهنا أيضاً نطبّق نفس الفكره وهى أنّ الشيخ أخذ الروايات من كتاب محمد بن الحسن بن الوليد؛ لأنّ من وقع قبله هو عباره عن الشيخ المفيد، واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، وقال عن الشيخ المفيد(أخبرنى الشيخ رحمه الله) فإذن: هو لم يأخذه من كتابه، وإنّما سماع. كما أنّ احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ليس له كتاب، وما بعد محمد بن الحسن بن الوليد يختلفون باختلاف الروايات الكثيره، فالظاهر أنّه أخذها من كتاب محمد بن الحسن بن الوليد الذى يملك طريقاً إليه كما ذكره فى المشيخه، فتركه هذا الطريق الصحيح الذى لا إشكال فى صحّته، والإصرار على هذا الطريق ليس له تفسير إلاّ أنّ وثاقه احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ثابته عنده.

١- (٢) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ١٠، صفحه ٧٥.

الموضوع/ الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كان الكلام في الوجوه التي يستدل بها على وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطّار، وانتهينا إلى الوجه الثاني الذي كان خلاصته أنّ الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) كثيراً ما يروي في الاستبصار عن محمد بن يحيى العطّار بطريقٍ واحدٍ يتكرّر في رواياتٍ كثيره، والطريق هو(عن الغضائري، عن احمد بن محمد بن يحيى العطّار، عن أبيه) ويبدوا أنّ الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) أخذ هذه الروايات التي كرّر فيها هذا الطريق من كتاب محمد بن يحيى العطّار، والحال أنّه(قدّس سرّه) يمتلك طريقاً صحيحاً لا إشكال، ولا شبهه فيه إلى كتاب محمد بن يحيى العطّار، وهو ما ذكره في المشيخه، والطريق عباره عن(الشيخ المفيد، عن ابن قولويه، عن الكليني، عن محمد بن يحيى العطّار)، فيقال: أنّ عدول الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) عن هذا الطريق الواضح الصحّه إلى هذا الطريق لا يمكن تفسيره إلاّ على اساس أنّ الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) يعتبر هذا الطريق مثل ذاك الطريق في الصحّه والاعتبار، يعني لو لم يكن الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) بانياً على صحّه هذا الطريق، وكانت هناك شبهه من جهه احمد بن محمد بن يحيى العطّار، لما كان هناك وجه لهذا الإصرار على ذكر هذا الطريق في كل هذه الروايات الكثيره في الاستبصار. هذه خلاصه هذا الوجه.

قد يقال: إذا كان الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) قد أخذ هذه الروايات من كتاب محمد بن يحيى العطّار، فلماذا لم يبدأ بمحمد بن يحيى العطّار، كما هو معروفٌ أنّ عادته أنّه يبدأ سند الروايه بصاحب الكتاب الذي أخذ الروايه منه، وقد صرح بذلك في الاستبصار، وفي التهذيب؟

وجوابه: أنّ الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) ـــــــ بحسب تعبيره ـــــــ قد سار على طريقهٍ أخرى في الاستبصار، وهي أنْ يذكر تمام سند الروايه، لا أنّه يبدأ الروايه باسم صاحب الكتاب، ثمّ يذكر طريقه إليه في المشيخه؛ بل هو صرّح بهذا المعنى في خاتمه الاستبصار، وقال: أنا لم استخدم هذه الطريقه في الجزء الأوّل، والثاني من الاستبصار، وإنّما استخدمتها في الأجزاء الأخرى، وكذا استخدمها في التهذيب. (1) إذن: هو في الأجزاء الأولى من الاستبصار هو لم يستخدم هذه الطريقه، وكان يذكر تمام السند، كما هو الحال في الكافي للشيخ الكليني.

١- (١) الاستبصار، الشيخ الطوسي، ج ۴، ص ٣٠۴.

الشيء الذي يبقى هو: نحن إذا سلّمنا أنّ الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) أخذ كل هذه الروايات من كتاب محمد بن يحيى العطّار؛ حينئذٍ لا يكون لذكر هذا السند ظهور في اعتماده على هذا الطريق، باعتبار أنّ كتاب محمد بن يحيى العطّار في زمان الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) القريب العهد به، والذي لاـ تفصله عنه إلاّ واسطتان، كان من الكتب المشهوره والمعروفه بانتسابها إلى محمد بن يحيى العطّار، ولا يحتاج الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) أساساً في ذلك الزمان إلى أنْ يذكر طريقاً إلى كتاب محمد بن

يحيى العطّار؛ إذ ليس هـذا الكتاب من قبيل كتاب زراره ـــــــ مثلًا ـــــــ أو كتب الرواه المتقـدمين الـذين تفصـلهم فاصـله زمنيه طويله عن الشـيخ الطوسـى(قـدّس سـرّه)؛ بل هو كتاب معاصـر له تقريباً، أو متقدّم عليه بطبقةٍ أو طبقتين، فكتاب محمد بن يحيى العطّار مـن الكتب المشـهوره والمعروفه، وليست من الكتب الـتى لم يهتم بهـا الأصـحاب؛ بـل اهتم به الأصـحاب، وتعـدّد الرواه، وتعدّد الطرق إلى هذا الكتاب مؤشـر واضح على أنّ الكتاب كان مشـهوراً ومعروفاً فى زمان الشـيخ الطوسى(قدّس سرّه)، ونحن نعلم أنّ الكتاب الذى يكون من الكتب المشهوره، والمعروفه، والمعلومه الانتساب إلى صاحبها، لا يحتاج الذى يخرج عنه روايه إلى طريـقٍ، وإنّمـا يـذكر الطريق لمحض الاتّصـال لكى تخرج الروايه عن كونهـا مرسـله، ولا ـ يهتم بـالطريق؛ لأنّه ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ أخذ الروايه عن نفس الكتاب، والكتاب من الكتب المشـهوره والمعروفه، فالشيخ الطوسى(قدّس سرّه) لا يحتاج إلى طريقٍ إلى هـذا الكتاب، وإنّما ذكر الطريق لأجل اتّصال السـند بصاحب الكتاب، فلا يكون فى ذكر هـذا السـند دلاله على اعتماده على هذا الطريق.

إذن: هناك فرق بين أنْ نقول أنّ الكتاب ليس من الكتب المعروفه والمشـهوره، فلابدّ من ذكر السـند، وبين أنْ نقول أنّ الكتاب من الكتب المشـهوره، ففى الحاله الأولى عنـدما يـذكر طريقاً؛ حينئذٍ يأتى هذا الكلام من أنّه ذكر طريقاً وهو يملك طريقاً معتبراً جزماً، فإذن: لابدّ أنْ يكون هذا الطريق معتمداً عليه عند الشيخ الطوسى(قدّس سرّه).

ص: ۹

إلاّـ أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الكتاب من الكتب المشهوره والمعروفه، ونعلم بانتسابه إلى صاحبه كما نعلم أنتساب كتاب الكافى إلى الشيخ الكلينى، فلا نحتاج إلى ذكر طريقٍ إلى صاحب الكتاب، فالشيخ الطوسى(قدّس سرّه) بالنسبه إلى كتاب محمد بن يحيى العطّار هكذا كان حاله، فإذا ذكر طريقاً لا نستطيع أنْ نستكشف منه أنّه يعتمد على هذا الطريق.

قد يقال: بالرغم من هذا، يبقى إصرار الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) على ذكر هذا الطريق فى كل هذه الروايات لا يخلو من دلالهٍ على اعتماده على هذا الطريق.

الجواب: الظاهر أنّ النكته فى ذكره هى علو السند، وهذه المسأله كانوا يهتمون بها كثيراً، فإذا لاحظنا أنّ الواسطه بين الشيخ الطوسى(قدّس سرّه)، وبين محمد بن يحيى العطّار فى هذا الطريق هو عباره عن واسطتين، وهما(الغضائرى، واحمد بن محمد بن يحيى العطّار)، بينما الواسطه فى الطريق الصحيح الذى لا إشكال فى صحّته الذى يذكره فى المشيخه ثلاثه وسائط، وهم(الشيخ المفيد، وابن قولويه، والشيخ الكلينى)، فلعلّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) ذكر هذا الطريق باعتباره يتميّز بعلو السند؛ فلذا ذكره.

إذن: من الصعب جدّاً أن نستظهر من هذا المعنى وحده أنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) يعتمد على هذا الطريق ويصحّحه، ويبنى على وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطّار.

الوجه الثالث: الذى يمكن أنْ يُستدَل به لإثبات وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطّار ــــــ غير الوجوه التى ذكرها السيد الخوئى(قدّس سرّه) سابقاً ــــــ هو مسأله إكثار الروايه عنه.

نحن نؤمن بأنّ إكثار الأجلّاء الروايه عن راوٍ فيها دلاله على الاعتماد عليه ووثاقته، والظاهر أنّ هذه الكبرى صغراها متحققّه فى المقام، باعتبار أنّ الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) أكثر الروايه عن احمد بن محمد بن يحيى العطّار فى مجموع كتبه، فقد روى عنه فى سائر كتبه غير الفقيه روايات كثيره؛ بل حتى فى الفقيه، حيث روى عنه بطريقٍ ينتهى إلى سته أشخاصٍ من أصحاب الكتب الذين روى عنهم فى نفس الفقيه، فقد وقع فى طريقه إلى:(ابن أبى يعفور، وعبد الرحمن بن الحجاج، وميمون بن مهران، ومحمّد بن على بن محبوب، وأميّه بن عمرو، وعمرو بن سعيد الساباطى)، ممّا يعنى أنّ جميع رواياته فى الفقيه عن هؤلاء رواها عن احمد بن محمّد بن يحيى.

إذن: هو يقع فی سلسله هـذه الروايات، ويكون هو المروی عنه مباشـرةً من قِبل الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه)؛ لأنّه يبـدأ الطريق بأحمد بن محمد بن يحيی العطّار. نعم، فی بعض هذه الطرق روی عن أبيه، وفی بعضها روی عن غير أبيه، والظاهر أنّه يروی عن سعد بن عبد الله الأشعری فی سائر الطرق الأخری.

إذن: الشيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) أكثر الروايه عن احمـد بن محمـد بن يحيی العطّـار فی الفقيه وغيره من كتبه، فقـد روی عنه بعنوان(احمـد بن محمد بن يحيی العطّار) ما يقارب، أو يزيد علی مائه وسـبعون مورداً، وبعنوان(احمد بن محمد، عن أبيه) أيضـاً روی عنه كثيراً، لكنْ لا ـ تبلغ هـذا العـدد؛ بـل هی أقـل، وغالب الروايات يـذكرها بعنوان(حـدّثنا)، و(أخبرنا)، فهـذا العـدد يحققّ الإكثار فی الروايه عنه، كما أنّه وقع فی طريقه إلی سـته من أصـحاب الكتب فی المشْـيَخه، والظاهر أنّ الإكثار فی الروايه عن راوٍ هو من الأمور التی فيها دلاله علی الاعتماد علی هذا الشخص.

والسرّ فی هذا هو أنّه يظهر من كلماتهم أنّ الروايه عن الضعفاء كانت تُعدّ عندهم عيباً ونقصاً فی الراوی، وقد طعنوا فی كثيرٍ من الرواه بـأنّهم كـانوا يروون عن الضـعفاء، وقـد وصـل الأـمر إلی طردهم من البلـد؛ لأنّهم كانوا يروون عن الضـعفاء، فما بالك فی إكثـار الروايـه عـن الضـعيف، وهـو أمرٌ يتحاشـی منـه الرواه العـاديّون، فضـلًا عـن أجلاّـء الرواه، وأجلاّـء الطـائفه ومنهـم الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه).

إذن: عندما يُكثر الجليل الروايه عن شخصٍ، فأننّا نستكشف من هذا أنّ هذا الشخص معتمد، وثقه عنده؛ ولذا يعتمد علی رواياته، وهناك شواهـد كثيره علی هـذا المطلب، فی رجال النجاشـی يوجد شواهد علی هذا الشـیء، حيث لديه عباره ذكرها فی ترجمه أحـد الرواه، والذی هو(جعفر بن مالك الفزاری) (۱) فأنّه كان يتعجّب من شـيخه أبو غالب الزراری، وشـخص آخر أنّهما كيف يرويان عن هذا الشخص، وهو شخص ضعيف، فقد يستكشف منه هذا الشیء.

۱- (۲) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۱۲۲.

قد يناقش في بعض هذه الأمور: بأنّ الروايه عن الضعفاء قد يُراد بها ليس مجرّد الروايه عن ضعيفٍ، وإنّما الروايه عن الضعفاء بحيث يتميّز هذا الشخص بأنه يروى عن الضعفاء بحيث أنّ مجموع من يروى عنه إذا كانوا عشره، فالأغلبيّه في هؤلاء العشره هم من الضعفاء، فيصدق عليه أنّه يروى عن الضعفاء، فقد يمكن التفريق بين الروايه عن الضعيف، وبين الروايه عن الضعفاء، فقد يروى شخص عن تسعه ثقات، ولكنّه يروى عن واحدٍ ضعيف، والطعن الموجود في الكتب الرجاليّه هو في من يروى عن الضعفاء، وهذا لا يشمل الروايه عن ضعيفٍ.

لكن الأمر قد يتعدّى هذا، ليس فقط الروايه عن ضعافٍ كثيرين يوجب الطعن؛ بل أنّ إكثار الروايه عن ضعيفٍ أيضاً يوجب الطعن في الشخص، ويُتحاشى منه؛ لذا يلتزم جميع الرواه أنْ لا يروون إلّا عن ثقهٍ، طبعاً المقصود بالضعيف وعدم الروايه عن الضعيف، ليس الضعيف بالمعنى الأخص، وإنمّا الظاهر أنّ المقصود به هو الضعيف بالمعنى الأعم الذي يشمل حتّى الروايه عن المجاهيل، فالمجهول ضعيف أيضاً، وإنْ كان ليس بالمعنى الخاص الاصطلاحي، لكنْ بالنتيجه هو ضعفٌ يوجب عدم الاعتماد على روايته؛ ولذا في بعض العبائر يعطف الروايه عن المجاهيل على الروايه عن الضعفاء، أي أنّه يروى عن الضعفاء ويروى عن المجاهيل، فالروايه عن المجاهيل أيضاً هي عيبٌ ونقصٌ في الراوي. فمثل الشيخ الصدوق(قدّس سرّه) عندما يُكثر الروايه عن شخصٍ بهذا الشكل، وبهذا المقدار، فهذا لا يخلو من دلالهٍ على اعتماده على ذلك الشخص، وهذا يكفي لإثبات أنّ هذا الشخص محل اعتمادٍ من قِبل الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، وبالتالي هو محل اعتمادٍ، ويمكن التعويل على كلامه.

هذا بالنسبه إلى هذه الروايه والطعن السندي فيها من جهه احمد بن محمد بن يحيى العطّار، يبقى مشكله أخرى يمكن أنْ تُثار في حديث الرفع، وهي مسأله روايه حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام)، وأنّه هل يمكن أنْ يروى حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام)، أو لا؟ منشأ الإشكال هو أنّ الشيخ الكشّي روى في كتابه روايه تنتهي إلى يونس بن عبد الرحمن، سند الروايه هو(محمّد بن مسعود، قال: حدّثني محمّد بن نصير، قال: حدّثني محمّد بن عيسى، عن يونس، قال: لم يسمع حريزاً عن أبي عبد الله "عليه السلام" إلّا حديثاً أو حديثين). (١) والظاهر أنّ الشيخ النجاشي قد مرّت عليه هذه الفقره؛ ولذا ذكر في ترجمه حريز(قيل روى عن أبي عبد الله "عليه السلام"، وقال يونس: لم يسمع من أبي عبد الله "عليه السلام" إلّا حديثين، وقيل: روى عن أبي الحسن موسى "عليه السلام" ولم يثبت ذاك). (٢) وهناك تتمّه لنفس الروايه السابقه للكشّي تتعلّق بعبد الله بن مسكان، وقرينه تتعلّق بحريز، ويونس له رأي أيضاً في روايه عبد الله بن مسكان عن الإمام الصادق(عليه السلام)، تتمّه الحديث السابق، يقول:(وكذلك عبد الله بن مسكان لم يسمع إلّا حديثه من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، وكان من أروى أصحاب أبي عبد الله "عليه السلام"). قال النجاشي في ترجمه عبد الله بن مسكان:(روى عن أبي الحسن موسى "عليه السلام" وقيل: أنّه روى عن أبي عبد الله "عليه السلام"، وليس بثبت). (٣)

١- (٣) اختيار معرفه الرجال(رجال الكشّي)، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٦٨٠، ح ٧١٦.

٢- (۴) رجال النجاشي، النجاشي، ص ١۴۴.

٣- (۵) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٢١۴.

الکلام یقع فی هذه الروایه التی ینقلها الشیخ الکشّی بالسند الذی ذکرناه، أولاً یقع الکلام فی سند هذه الروایه، وهناک شبهه نرید دفعها، السند الذی ذکرناه لهذه الروایه لا مشکله فیه؛ لأنّه یروی عن محمد بن مسعود، یعنی العیّاشی، ولا إشکال فی وثاقته، قال: حدّثنی محمّد بن نصیر، وهو أیضاً لا إشکال فی وثاقته، (۱) قال: حدّثنی محمد بن عیسی، الذی بنینا علی وثاقته، عن یونس، وهو ثقه أیضاً، یقول یونس:(لم یسمع حریز ... الروایه). فالظاهر أنّ الروایه تامّه سنداً. لکنْ یظهر من بعضهم، وهو صاحب الحاوی، أنّ الذی یروی عنه محمد بن نصیر فی هذه الروایه لیس هو محمّد بن عیسی العبیدی، وإنّما هو محمّد بن قیس، وناقش فی الروایه، وقال أنّها ضعیفه سنداً؛ لأنّ الوارد فیها هو محمد بن قیس، وهو فی هذه الطبقه مشترک بین جماعه ثقات وغیر ثقات، فتسقط الروایه عن الاعتبار.

عندما نقل السیّد الخوئی (قدّس سرّه) فی المعجم عن الکشّی هذه العباره السابقه جعل محمد بن قیس نسخه بدل عن محمد بن عیسی، ویظهر أنّه یری أنّ هناک نسختین من رجال الکشّی، نسخه تقول محمد بن عیسی، ونسخه أخری تقول محمد بن قیس، ویظهر منه هذا فی ترجمه حریز، ویظهر منه أیضاً فی ترجمه محمد بن نصیر، هناک أیضاً ذکر نفس المعنی. (۲)

لکنّ الظاهر هو صحّه ما هو موجود فی رجال الکشّی المطبوع بطبعات متعدّده، وفیه محمد بن عیسی، لا محمد بن قیس، باعتبار أنّ روایه محمد بن نصیر، عن محمد بن عیسی کثیره ومعروفه، ولیست شیئاً نادراً؛ بل کثیره جدّاً، ولعلّه فی رجال الکشّی فقط هناک أکثر من عشرین مورداً یروی فیه محمد بن نصیر، عن محمد بن عیسی، وحمدویه، وإبراهیم أبنا نصیر أیضاً کثیراً ما یرویان عن محمد بن عیسی بن عبید فی رجال الکشّی، فالظاهر أنّ المقصود به هو محمد بن عیسی بن عبید، ومن البعید أنْ یکون المقصود هو محمد بن قیس. والسید الخوئی(قدّس سرّه) ذکر أنّ محمد بن قیس محرّف عن محمد بن عیسی. ومن هنا یظهر أنّ الروایه تامّه سنداً.

۱- (۶) یبدو أنّ هؤلاء أخوه ثلاثه(حمدویه، وإبراهیم، ومحمد) کلّهم أولاد نصیر الکشّی، بحسب ما یظهر، ولا جزم فی المسأله.
۲- (۷) معجم رجال الحدیث، السید الخوئی، ج ۱۸، ص ۳۱۶.

لكنْ قد يقدح فی هذه الروایه من حیث السند، باعتبار أنّ هناک کلاماً فی روایه محمد بن عیسی، عن یونس، وقد صرّح النجاشی بذلک، وإنْ کان نفاه، فقد ذکر فی ترجمه محمد بن عیسی بن عبید، نقلاً عن الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، عن محمد بن الحسن بن الولید أنّه قال:(ما تفرّد به محمد بن عیسی من کتب یونس وحدیثه لا یعتمد علیه). (۱) وفی ترجمه احمد بن محمد بن یحیی، صاحب نوادر الحکمه، أیضاً هناک ذکر(بأنّ ابن الولید استثنی من روایه صاحب نوادر الحکمه ما رواه عن جماعه، وعدّ منهم ما یرویه عن محمد بن عیسی بإسنادٍ منقطعٍ). (۲) هذا قد یُجعل سبباً للتوقّف فی سند هذه الروایه، باعتبار أنّ محمد بن عیسی یروی فیها عن یونس.

هذا الکلام نوقش فیه، ومن تأخّر عن الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، وابن الولید لم یرتضوا ذلک فی خصوص محمد بن عیسی بن عبید، هذا بناءً علی شمول هذه العبارات للروایه التی نتحدّث عنها، حیث یمکن التشکیک فی ذلک، باعتبار أنّ هذه الروایه لیست روایهً تتضمّن حکماً شرعیّاً، أو فیها نقل عن المعصوم(علیه السلام) وإنّما هی إخبار عن رأی یونس بن عبد الرحمن فی روایه حریزٍ عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرهً، فلعلّ نقل الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) قول استاذه وشیخه(ما تفرد به محمد بن عیسی من کتب یونس وحدیثه لا یعتمد علیه) لا یشمل الروایه التی نحن فیها؛ لأنّها لیست من کتب یونس، ولا هی من الأحادیث التی یرویها یونس، وإنّما هی نقل رأیٍ لیونس، فلعلّ هذا القول لا یشمل ما نحن فیه، وعلی تقدیر الشمول، فأصل المطلب هو محل مناقشهٍ، کما ناقشه الشیخ النجاشی نفسه؛ لأنّه بعد أنْ نقل هذا ذکر ما مضمونه أنّ الأصحاب کلّهم ینکرون ذلک، ویقول:(ورأیت أصحابنا ینکرون هذا القول، ویقولون: من مثل أبی جعفر محمد بن عیسی) (۳) ، وفی عبارته فی ترجمه صاحب نوادر الحکمه یقول:(قال أبو العباس ابن نوح وقد أصاب شیخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الولید فی ذلک کلّه وتبعه أبو جعفر بن بابویه رحمه الله علی ذلک، إلاّ فی محمد بن عیسی بن عبید فلا أدری ما رابه فیه؛ لأنّه کان علی ظاهر العداله والثقه). (۴) فالظاهر أنّ هذا أیضاً لا یمنعنا من قبول مثل هذه الروایه، فالروایه تامّه سنداً.

۱- (۸) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۳۳۳.

۲- (۹) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۳۴۸.

۳- (۱۰) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۳۳۳.

۴- (۱۱) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۳۴۸.

وأمّا من حيث الـدلاله، فـالروايه فيها ظهور أوّلى فى أنّ يونس يقول أنّ حريز لم يروِ عن الإمام الصادق(عليه السـلام) إلاّ حـديثاً واحداً، أو حديثين. وهذا الشـيء على تقدير صحّته سوف يؤدى إلى مشكله، وهى أنّ هناك روايات كثيره جدّاً رواها الأصحاب فى كتبهم، واستدلّ بهـا فقهاؤنـا على أحكام شـرعيّه يروى فيها حريز عن الإمام الصادق(عليه السـلام) وهى روايات كثيره جـدّاً، وليست روايه أو روايتين، أو عشـره أو عشرين روايه. ويُضاف إلى ذلك أنّه لم يشِر أحدٌ من علمائنا المتقدّمين إلى ذلك، مع أنّ شهاده يونس بمرأى ومسـمع منهم، واطّلعوا على النجاشـى الذى يبدو أنّه متحفظ على هذه القضيه، لكنْ مع ذلك لا يبدو عليهم أنّهم اهتموا بهـذا الأـمر، أو رتّبوا أثراً على هـذا الكلاـم؛ بل الظاهر أنّهم لم يـذكروا إطلاقاً أنّ هناك مشـكله فى روايه حريز عن الإمـام الصادق(عليه السـلام) مباشـرةً. نعم، المتأخّرون أشاروا إلى ذلك، لكنّهم نفوا الموضوع بضـرسٍ قاطع، من قبيل أنّ السـيّد الخوئى(قـدّس سـرّه) الـذى يرى أنّ مثل هـذه الروايه غير قابله للتصـديق؛ لأنّه قـد ثبت بطرقٍ صـحيحهٍ أنّ حريز يروى عن الإمام الصادق(عليه السـلام) مباشـره. فنحن بين أمرين: إمّا أن نقبل شـهاده يونس، فلابـدّ حينئـذٍ أنْ نعالـج هذه القضـيّه، ونبنى على أنّ روايات حريز عن الإمام الصادق(عليه السـلام) فيها واسطه ساقطه، ولذلك تدخل فى المرسلات، هذا على افتراض أنّنا لا نستطيع أنْ نحـدّد هـذه الواسـطه، وهذه مسأله أخرى، لكنْ لابدّ أنْ نتعامل مع هذه الروايات على أنّها مرسـله، وأنّ هناك واسـطه ساقطه. وإمّا أن نعكس الأمر، فنقبل بهذه الروايات الكثيره والمتكرّره، ونرد شـهاده يونس، أو نأوّلها، فأنّ كل روايه تمثّل شـهاده على أنّ حريز يروى عـن الإمـام الصـادق(عليـه السـلام)، فبحسب ظـاهر العبـاره أنّ حمّـاد بن عيسـى عنـدما يقـول: عن حريز، عن الإمـام الصادق(عليه السـلام) كأنّه يشـهد بأنّ حريزاً أخبره بأنّه يروى مباشره عن الإمام الصادق(عليه السلام). وللكلام تتمّه تأتى إنْ شاء الله تعالى.

ص: ١٥

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

الآن نأتي إلى ما انتهينا إليه، وهو أنّنا قلنا أنّ الروايه التي يرويها الكشّي عن يونس، والتي ذكر فيها أنّ حريزاً لم يروِ عن الإمام الصادق(عليه السلام)، إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين، ذكرنا أنّ الروايه تامّه سنداً.

ومن هنا ندخل في البحث المترتّب على ذلك، وهو أنّه حينئذٍ تحصل المعارضه بين رأي يونس في أنّ حريزاً لم يرو عن الإمام الصادق(عليه السلام)، إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين، وبين الروايات الكثيره الظاهره في روايه حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشره؛ وحينئذٍ: إمّا أنْ نصدّق بشهاده يونس، ولا نقول أنّنا نكذّب الروايات، لكنْ نتصرّف في الروايات بحيث لا يكون تكذيباً لما يقوله يونس، وهو أنْ نحملها على أنّ هناك واسطه سقطت في البين بين حريز، وبين الإمام الصادق(عليه السلام) في كل هذه الروايات الكثيره، وبين أنْ نعكس الأمر، فنؤمن بهذه الروايات، ونقول أنّ حريزاً يروى عن الإمام الصادق(عليه السلام) بشكل مباشر، ونتصرّف في شهاده يونس، ونحملها على محملٍ لا ينافي هذه الروايات الكثيره. نحن نذكر أوّلاً ما يمكن أنْ يؤيّد رأي يونس، وبعد ذلك نذكر ما يمكن أنْ يؤيّد الرأي الآخر الذي يقول لابدّ من التصرّف في ما ينقل عن يونس، أو ردّه، حسب تعبير جماعه؛ لأنّه غير قابل للتصديق كما قال السيّد الخوئي (قدّس سرّه) بأنّ هذا الكلام غير قابل للتصديق. (١)

ما يؤيّد كلام يونس من أنّ حريز لم يرو عن الإمام الصادق(عليه السلام) إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين، هو أمور:

١- (١) معجم رجال الحديث، السيّد الخوئي، ج ۵، ص ٢٣٢.

الأمر الأوّل: أنّ الكشّي نقل هذا الرأي عن يونس، ولم يُعلّق عليه نهائيّاً، مع أنّ المفروض أنّ هذا الرأي يُثير المطّلِع على الروايات الكثيره، وخصوصاً أنّ كتب حريز معروفه ومشهوره بين الأصحاب؛ لأنّ هذا يعني بالضروره أنّ كثيراً، وليس الأكثر، من روايات حريز هي روايات مرسله؛ لأنّ الأكثر من روايات حريز رواها عن الإمام الصادق(عليه السلام) بالواسطه، وحريز له روايات كثيره، والأكثر رواها عنه بالواسطه، لكنْ يبقى الكثير من الروايات رواها عن الإمام الصادق(عليه السلام) بحسب الظاهر مباشره. فذِكر الكشّي لهذه الروايه من دون أنْ يُعلّق عليها قد يُجعل قرينه على أنّه أيضاً يتبنى هذا الرأي.

الأمر الثاني: أنّ النجاشي أيضاً لم يعلّق إطلاقاً على هذا الذي نقله، حيث قال:(قيل: روى عن أبي عبد الله "عليه السلام") ثمّ ذكر أنّ يونس قال:(أنّ حريزاً لم يسمع من أبي عبد الله "عليه السلام" إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين). فيُفهم من كلام النجاشي، وعدم تعليقه، وهو الرجل الذي يدقّق فيما ينقل، ويُعلّق، ويُهمش، ويذكر رأيه عادةً؛ لذا هو بعد ذلك، وبلا فاصل مباشرةً قال:(قيل: روى عن أبي الحسن موسى "عليه السلام" ولم يثبت ذاك). (١) فنجد أنّه علّق على ما قيل، فقد يُفسّر عدم تعليقه على اساس أنّه يتبنى هذا الرأي الذي ذكره يونس بن عبد الرحمن. فيكون هذا أيضاً مؤيّداً لكلام يونس.

الأمر الثالث: أنّ العلّامه(قدّس سرّه) أيضاً ذكر فى الخلاصه نفس هذا المطلب، قال:(قيل: روى عن أبى عبد الله "عليه السلام")، ثمّ(قال يونس: أنّه لم يروِ عنه إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين). (٢) ولعلّ غير العلّامه(قدّس سرّه) أيضاً عند مراجعه كتبهم، نجد أنّهم يذكرون هذا المطلب من دون تعليق، أو ردّ، ممّا قد يُفهم منه الموافقه، وتبنّى هذا الرأى.

ص: ١٧

١- (٢) رجال النجاشى، النجاشى، ص ١٤۴.

٢- (٣) خلاصه الأقوال، العلّامه الحلى، ص ١٣۴.

الأمر الرابع: أنّ فی جمله مِن الروایات التی رواها حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام)، وهی روایات کثیره کما سیأتی، جمله من هذه الروایات التی رویت بهذا الشکل(عن حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام") فی بعض المصادر، وقد ذُکرت نفس هذه الروایات فی مصادر أخری بشکلٍ ینافی ذلک. یعنی ـــــ مثلاًـ ـــــــ فی روایه(عن حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام")، ونفس الروایه تُنقل فی مصدرٍ آخر(عن حریز، قال: قیل للإمام الصادق "علیه السلام") ممّا یعنی أنّ الروایه لیست مباشرهً عن الإمام الصادق(علیه السلام)، هذا أیضاً یُشکّل قرینهً علی صحّه ما یقوله یونس من أنّ الروایات التی تُروی عن حریز، عن أبی عبد الله (علیه السلام) هی فی الحقیقه فیها واسطه غیر مذکوره.

الأمر الخامس: أنّ الشیخ ابن إدریس فی مستطرفات السرائر أورد فی عدّه صفحات روایات ینقلها عن کتاب حریز، ولا یوجد ولا مورد واحدٍ فی هذه الروایات فیه حدیث عن الإمام الصادق(علیه السلام)، وهی تشتمل علی تعابیر موهمه قد یتخیّل غیر الفطن، وغیر الدقیق أنّها مرویّه عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرهً، بینما هی فی الواقع، وبعد التأمّل لیست مرویّه عنه مباشرهً؛ بل مرویّه عنه بواسطه.

أقول: أنّ هذه الأمور یمکن أنْ یُشکک فی قرینیتها:

أمّا بالنسبه إلی الکشّی، فهو من خلال التتبع والتفحّص لیس من عادته أنْ یُعلّق، قد یضیف، لکنّه لیس من عادته التعلیق، بحیث إذا نقل رأیاً هو لا یرتضیه یصرّح بأنّ هذا الرأی غیر مرضی، علی خلاف النجاشی، فالنجاشی هذه هی طریقته، ولا یجعل الرأی الذی ینقله عن شخصٍ یمر وهو لاـ یرتضیه؛ بل عادهً یُعلّق علیه، بینما الکشّی لیس کذلک؛ ولذا أقول: من الصعب جدّاً أنْ نستفید من سکوت الکشّی عندما نقل روایه یونس، وعدم تعلیقه، أنّه یتبنّی هذا الرأی بحیث یُدعم رأی یونس بهذا، وإنّما هو کان ینقل ما وصل إلیه من الأخبار عن الأئمّه(علیهم السلام)، أو ما کان من هذا القبیل. فلا یظهر من سکوته التبنّی لهذا الرأی حتّی یُجعل مؤیّداً لما ذکره یونس. أمّا النجاشی فیختلف، فأنّ دیدنه التعلیق علی ما ینقله، وما یذکره الآخرون، وهذا ممّا لا یمکن إنکاره فی حقّ النجاشی، لکنّ الکلام فی أنّه هل نستظهر من سکوت النجاشی، وعدم تعلیقه علی ما نقله، تبنّیه لهذا الرأی، أو لا؟ یمکن أنْ یُقال: أنّ غایه ما یُستفاد من ذلک هو توقّف النجاشی، یعنی أنّ النجاشی من المتوقّفین فی هذه المسأله، لا أنّه یتبنّی هذا الرأی، فهناک فرق بین أنْ یتبنّی هذا الرأی، وبین أنْ یکون متوقّفاً فیه، وإنْ کان توقّف النجاشی یصلح بدرجهٍ ما أنْ یکون قرینهً علی دعم رأی یونس، لکنّ توقّفه غیر تبنّیه لهذا الرأی، وهو غیر ظاهر فی هذه الروایه. نعم، هو من المتوقّفین، وما یصلح أنْ یکون قرینهً علی هذا الذی نقوله، هو ما ذکرناه من أنّه عندما ذکر بعد ذلک بلا فاصل أنّه قیل: روی عن أبی الحسن(علیه السلام) بیّن رأیه مباشره، فقال(ولیس بثابتٍ)، فالشی الذی لا یرتضیه، فأنّه یبیّن رأیه فیه، وهکذا فی عبد الله بن مسکان، هناک أیضاً قیل روی عن أبی عبد الله (علیه السلام)، أیضاً نفاه، وقال:(ولیس بثبت). (١) بینما هنا لم ینفِ، وإنّما نقل هذا الرأی، ونقل الرأی الآخر وسکت، بینما ما بعده نفاه بشکلٍ واضح، فلو کان الأمر واضحاً عنده، وکان یتبنّی هذا الرأی، لکان من المناسب جدّاً أنْ ینفیه هنا، کما نفی روایته عن الإمام موسی بن جعفر(علیه السلام)، هذا هو الذی یصلح أنْ یکون قرینهً علی أنّ النجاشی لا یتبنّی هذا الرأی، وإنّما هو من المتوقّفین فی هذه المسأله.

۱- (۴) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۲۱۴.

يبقى السبب فى توقّفه مع أنّه مطّلِع على كتب حريز، والمفروض أنّ كتب حريز تشتمل على روايات كثيره، حالها حال الروايات الأـخرى، يروى فيها حمّاد ـــــــ مثلاً ـــــــ عن حريز، عن أبى عبـد الله(عليه السـلام)، فهو مطّلِع على هـذه الروايات، فعنـدما ينقل كلام يونس بأنّ حريزاً لم يرو عن الإمام الصادق(عليه السلام) إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، أو قول أنّه لم يرو عن أبى عبد الله(عليه السـلام)، فلمـاذا أعطى احتماليّه لصـدق هـذا القول، والحال أنّه يرى بعينه أنّ هناك روايات كثيره يرويها حريز عن أبى عبد الله(عليه السـلام) ؟ يعنى ما هو السرّ فى أنّه احتمل صدق هذا الكلام، وصار متوقّفاً فى أنّ حريز يروى عن أبى عبد الله(عليه السـلام)، أو لا ـ يروى عنه ؟ يمكن ـــــــ والأمر يحتاج إلى فحص أكثر ـــــــ أنْ يكون أنّ النجاشـى فى عبارته هو يقول:(له كتـاب الصـلاه كبير، وآخر الطف منه، وله كتـاب نوادر، فأمّـا الكبير فقرأناه على القاضـى.....الخ). (١) بينمـا الكتب الأخرى لم يُصرّح بقراءتها على شيخ من شيوخه.

أقول: نحن إذا لاحظنـا نسـبه الأحـاديث التى يرويهـا حريز عن أبى عبـد الله(عليه السـلام) بلا واسـطه، إلى الأحـاديث التى يرويها عنه(عليه السـلام) بواسـطه، هى نسـبه قليله، بالرغم من أنّها كثيره فى حدّ نفسها، وهذا حسب قول السيد الخوئى(قدّس سرّه):(وقع بعنوان حريز فى إسـناد كثير من الروايـات تبلغ ألفـاً وثلاثمائه وعشـرين روايه) (٢) الروايـات التى يروى فيهـا حريز، عن أبى عبد الله(عليه السـلام) مباشرةً بلغت ـــــــ حسب قوله(قـدّس سرّه) ـــــــ مائتـان وخمسه عشـر روايه، (٣) فتكون نسـبتها إلى مجموع ما رواه هى السـبع تقريباً، فإذا أخـذنا هـذا بنظر الاعتبار، فالكتاب الذى يصـلنا نسبه ما يرويه حريز عن أبى عبد الله (عليه السـلام) مباشرةً، هو أقل بكثيرٍ ممّا يرويه حريز فى نفس الكتاب بواسطهٍ عن أبى عبد الله(عليه السلام). الشىء الآخر الذى يمكن ذكره هو أنّ نفس كتـاب الصـلاه الـذى قرأه النجاشـى على شـيخه ومؤدبه، لعـلّ النسـبه فيه تكون أقل ـــــــ وهـذا يحتاج إلى فحص ـــــــ يعنى نسبه الروايات التى يرويها حريز عن أبى عبد الله(عليه السـلام) مباشـرةً، بالقياس إلى الروايات التى يرويها حريز عنه(عليه السـلام) بالواسـطه تكون أقل من هذه النسـبه، فإذا كانت نسـبه تلك الروايات هى السـبع، فلعلّ هذه تكون نسبتها أقل.

١- (۵) رجال النجاشى، النجاشى، ص ١۴۵.

٢- (۶) معجم رجال الحديث، السيّد الخوئى، ج ۵، ص ٢٣۴.

٣- (٧) معجم رجال الحديث، السيّد الخوئى، ج ۵، ص ٢٣٢.

أقول: هـذا قـد يُبرِّر أنّ النجاشـی قد احتمل أنّ هذا القول صـحیح؛ لأنّ معظم روایات هذا الکتاب الذی مرّ علیه هی روایات عن الإمام الصادق(علیه السلام) بالواسطه، قد تکون هناک روایات یرویها بالمباشره، لکنّها قلیله، فلم یلتفت إلیها، فجعله یحتمل هذا، أو احتمـل أنّ هنـاک واسـطه سـاقطه فی أثناء النقل؛ لأنّها روایات قلیله نسـبهً، فهـذا جعله یعطی احتمالیه صـدق أنّ حریز لم یرو مباشـرهً عنه(علیه السـلام)، وقول یونس بأنّه لم یسـمع منه إلّا حدیثاً أو حدیثین، أیضاً جعله یعطی احتمالیه صدق هذا القول. لعلّ هـذا هـو السـبب. خصوصـاً إذا أضـفنا إلی ذلـک أنّ النجاشـی حسـب الظـاهر لیس لـدیه ممـارسه بالروایـات مـن قبیـل الشـیخ الطوسـی(قدّس سـرّه) وأمثاله. فغایه ما یمکن أنْ نقوله أنّ النجاشی توقّف فی هذه المسأله، لا أنّه تبنی هذا الرأی والتزم به، وهذا یقلّ من هذه القرینه لصالح ما ذکره یونس.

الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه

انتهی الکلام إلی أنّ العلاّمه(قـدّس سـرّه) أیضـاً ذکر هـذا المطلب فی الخلاصه، ولم یُعلّق علیه، فقـد یقـال بأنّ ظاهر ذلک هو الموافقه علی ما ذکره یونس.

أقول: هـذا أیضاً لیس واضـحاً، باعتبار أنّ العلاّمه(قـدّس سـرّه) کما هو مُلاحظ فی الخلاصه أنّه ینقل نفس الکلام الـذی یـذکره النجاشـی حرفیّاً، ولا یظهر منه تبنّی هذا الرأی، ومن الصـعب القول بتبنّی العلاّمه(قدّس سرّه) لهذا الرأی لمجرّد ذکره؛ بل القرائن قـائمه علی أنّه لاـ یتبنّی هـذا الرأی، والمقصود بالقرینه هو ملاحظه کتبه الاسـتدلالیّه، فکثیراً ما یسـتدلّ علی الفروع الفقهیّه بهـذه الروایـات التی یرویها حریز عن الإمام الصادق(علیه السـلام). وبعـد مراجعه کتاب التـذکره للعلاّمه(قـدّس سـرّه) فی کتاب الحج فقط، ولعلّه فی کتاب الصلاه یعثر المتتبّع علی عددٍ أکثر من الروایات التی یستدلّ بها العلاّمه(قدّس سرّه) بروایات حریز، فقط فی کتاب الحج یوجد موارد کثیره، منها قوله(قدّس سرّه):(ومن طریق الخاصّه ما رواه حریز فی الصـحیح، عن الصادق(علیه السلام) (۱) . أو(ویـدلّ علی الأرجحیه ما رواه حریز بن عبد الله فی الصـحیح عن أبی عبد الله "علیه السـلام"). (۲) وأمثال هذه التعبیرات الواضـحه فی أنّه یستدل بالروایـات التی یـذکرها حریز عن الإمـام الصـادق(علیه السـلام) بهـذا الشـکل، فـإذا راجعنـا کـل کتب العلاّمه(قدّس سـرّه) الاسـتدلالیّه، فأنّنا یمکن أنْ نعثر علی کثیر من الموارد التی یستدلّ بها بروایات حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام)، وهی وارده فی المصادر بعنوان(حریز، عن الإمام الصادق "علیه السلام").

ص: ۲۰

۱- (۱) تذکره الفقهاء، العلاّمه الحلّی، ج ۱، ص ۳۳۷.

۲- (۲) مختلف الشیعه، العلاّمه الحلّی، ج ۴، ص ۵۵.

إذن: العلاّمه(قـدّس سـرّه) لا یتبنّی هذا الرأی، وإنّما هو یبنی علی أنّ الروایات التی یرویها حریز عن الإمام الصادق(علیه السـلام) هی روایات یمکن اعتبارها والاستدلال بها. هذا بالنسبه إلی کلام العلاّمه(قدّس سرّه).

ننتقـل الآـن إلى المؤيـد الآـخر لمـا ذكره يونس، وهو: الروايات التى رويت بالواسـطه فى مصادر أخرى. يعنى أنّ هناك روايات مرويّه فى بعض المصادر عن حريز، عن الإمام الصادق(عليه السـلام)، وقلنا أنّها ظاهره ظهوراً أوليّاً فى أنّه يروى عنه مباشرهً، لكن نفس هذه الروايات مرويّه فى مصادر أخرى مع واسـطه، أى أنّ حريز يروى عن الإمام الصادق(عليه السـلام) بواسـطه، لا مباشرهً. وهـذا الأـمر حاصـل فى عـدّه موارد ـــــــ مثلًا ـــــــ فى الكافى ينقل روايه عن حريز، عن الإمام الصادق(عليه السـلام)، لكنّ الشـيخ(قـدّس سـرّه) فى التهـذيب، أو الشـيخ الصـدوق(قـدّس سـرّه) فى الفقيه ينقل نفس الروايه عنه بواسـطه، وعـدد هـذه الروايـات ليس كبيراً جـدّاً بحيث يؤثر على النتيجه التى نقولهـا مهمـا كثرت، فهى لا تتجاوز اعـداد الأصابع، وعلى أفضل التقادير هى تنتج أنّ هذه الروايه التى كنّا نتخيّل أنّ حريزاً يرويها عن الإمام الصادق(عليه السـلام) مباشرهً، ثبت أنّها ليست كذلك، وإنّما هو يرويها عنه بالواسـطه، وهـذا بالنتيجه يعنى أنّ العـدد الـذى قلناه، وهو مائتان وخمسه عشـر، سوف ينقص بمقدار هذه الروايه. وهذا لا يؤثر على النتيجه، ولا يؤثر على ما يُراد إثباته.

وبعباره أكثر وضوحاً: فى هذه الموارد نحن أمام احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: أنْ نفترض أنّنا بعـد التأمّل والمراجعه، وإعمال المرجّحات سوف نبنى على صـحّه أحـد النقلين، إمّا نقل الكافى، أو نقل التهذيب، من دون فرقٍ بين ما نُشخّص كونه صحيحاً، سواء كان هو نقل روايه حريز بلا واسطه، أو أنّه نقلها بواسطه.

الاحتمال الثانی: أنْ لا نتمکّن من إعمال المرجّحات، فلا نستطیع أنْ نشخّص ما هو الصحیح من هذین النقلین، لکنْ نفترض هنا إمکان الالتزام بصحّه کلا النقلین، بدعوی أنّه لا ضیر فی أنْ یروی حریز الروایه مره بلا واسطه، وأخری یرویها مع الواسطه.

فإذن: هنا لا یوجد مرجِّح، لکنْ لا مانع من الالتزام بصحّه کلا النقلین، بدعوی أنّه لا مانع، ولا محذور فی أنْ یروی حریز روایه عن الإمام الصادق(علیه السلام) مره بلا واسطه، وأخری یرویها مع الواسطه.

الاحتمال الثالث: أنْ نقول بعدم وجود مرجِّحٍ ثابت لأحد النقلین علی الآخر، ونلتزم بعدم إمکان صحّه کلا النقلین، فیحصل التعارض بینهما.

فالنتیجه التی نصل إلیها هی واحد من هذه الاحتمالات الثلاثه. فعلی الاحتمال الأوّل لا مشکله؛ لأنّه إذا کان الصحیح والمرجّح من النقلین هی الروایه التی تنقل لنا روایه حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرهً، فمن الواضح أنّه سوف لن یؤثر علی النتیجه، وکذلک الحال علی التقدیر الآخر، فأنّه أیضاً سوف لن یؤثر علی النتیجه، غایته أنّه یُنقص من عدد الروایات التی التزمنا بأنّ ظاهرها هو الروایه المباشره عن الإمام الصادق(علیه السلام).

أمّا علی الاحتمال الثانی فأیضاً واضح، حیث نلتزم بصحّه هذا النقل، ونلتزم بصحّه النقل الآخر، ومعناه بالنتیجه أنّ هناک روایتین لحریز، أحداهما رواها عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرهً، والأخری رواها عنه مع الواسطه، وهذا لا مشکله فیه، فما أکثر الروایات التی یرویها حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) مع الواسطه؛ بل قلنا أنّ روایاته عن الإمام الصادق(علیه السلام) مع الواسطه أکثر بکثیر من روایاته بدون واسطه.

وأمّا علی الاحتمال الثالث، فیحصل تعارض بین النقلین، فأحدهما یقول أنّ هذه الروایه قد رواها حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرهً، والآخر یقول أنّه رواها مع الواسطه؟ فیتعارضان، ومع عدم وجود المرجِّح یتساقطان. فالنتیجه هی أنّه لا یثبت عندنا أنّ هذه الروایه رواها حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرهً. ونتیجه هذا کما قلنا هو أنّ العدد ینقص بمقدار هذه الروایات التی ثبت حصول التعارض فیها بین النقلین، وهذا سوف لن یؤثر علی النتیجه؛ لأنّ العدد لیس کبیراً جدّاً، فأعداد الروایات التی یرویها حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) کثیره قد تبلغ مائتان وخمسه عشر روایه، فإذا أنقصنا منها خمسه عشر روایه، أو أکثر، أو أقل بقلیل، فأنّه سوف لن یؤثر، حیث تبقی لدینا مجموعه کبیره من الروایات ظاهره فی روایه حریز مباشره عن الإمام الصادق(علیه السلام). فلیس هناک موجب لرفع الید عن روایات ظاهرها الأوّلی هو الروایه المباشره؛ لمجرّد أنّه قد ثبت بالقرائن ـــــــ علی أفضل التقادیر ـــــــ أنّها مرویّه بالواسطه، مع أنّ تلک الروایات لم تقم فیها القرائن سوی حدیث یونس، ولا یجبرنا هذا علی الالتزام بأنّها هی أیضاً مرویّه بالواسطه، فمجرّد ثبوت أنّ بعض الروایات التی کنّا نتخیّل أنّها مرویه بلا واسطه، ثبت بالقرائن أنّها مرویّه بالواسطه، هذا لا یؤثر فی استظهارنا من سائر الروایات بأنّها روایات مرویّه عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرهً، وبلا واسطه، ولا داعی للتوقف فی هذا، مع أنّ هذا کلّه نفترضه علی أفضل التقادیر، وإلّا، فأن الأمر فی بعضٍ من هذه الموارد لیس کذلک، یعنی لیس کما ذکرناه من أنّ نفس هذه الروایات ثبت فی مصادر أخری أنّها مرویّه عنه(علیه السلام) بالواسطه ـــــــ مثلاً ـــــــ قال الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی التهذیب (لقد مضی فیما تقدّم ما یدلّ علیه، ویزیده بیاناً ما أخبرنی به الشیخ أیده الله تعالی، عن أبی جعفر محمد بن علی، عن محمد بن الحسن، عن احمد بن إدریس، عن محمد بن احمد بن یحیی، عن علی بن إسماعیل، عن حمّاد، عن عیسی، عن حریز، قال: سألت أبا عبد الله(علیه

السـلام) عن الكلب يصـيب شـيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذى أصابه). (۱) وهى روايه صـريحه فى الروايه المباشره عن الإمـام الصـادق(عليه السـلام)؛ لأـنّه يقول فيهـا: سـألت أبا عبـد الله(عليه السـلام). لكن فى الكافى يروى نفس الروايه، يقول: (حمّاد بن عيسـى، عن حريز، عن محمّد بن مسـلم، قال: سألت أبا عبد الله(عليه السـلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قـال: يغسل المكان الـذى أصابه). (۲) فهـذه نفس الروايه التى فى التهـذيب، لكنّ حريز هنـا يروى عن محمـد بن مسـلم، لا عن الإمـام الصادق(عليه السـلام) مباشـرةً. فهـذا مورد من الموارد التى ثبت فيها أنّ الروايه فى بعض المصادر ليست مرويّه عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشره، وإنّما بالواسطه.

۱- (۳) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ۱، ص ۲۶۲.

۲- (۴) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ۳، ص ۶۰، باب الكلب يصيب الثوب والجسد وغيره، ح ۲.

أقول: فى هذا المورد يظهر أنّ الصحيح هو ما فى الكافى، يعنى أنّ ما ذكره الشيخ فى التهذيب فيه تصحيف أو تحريف؛ لأنّ هذه الروايه أصلاً ليست من الروايات التى يرويها مباشرةً عن الإمام الصادق(عليه السلام)، وإنّما حالها حال سائر الروايات الكثيره جدّاً، فهو يرويها بواسطه محمد بن مسلم، والقرينه على ذلك هى أنّ الشيخ الطوسى نفسه(قدّس سرّه) فى أكثر من موضعٍ ينقل الروايه عن محمد بن مسلم، نقلها فى التهذيب قال:(ما أخبرنى به الشيخ أيدّه الله ، عن احمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذى أصابه). [(١)] فهذه نفس الروايه يرويها عن حريز، لكن مع الواسطه، لا بدون واسطه كما ذكرها هو فى موضعٍ آخر من التهذيب. وهكذا ذكر الحديث نفسه مع الواسطه فى موضع آخر، قال:(وبهذا الأسناد، عن حمّاد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذى أصابه). [(٢)] وهذه موافقه لما فى الكافى. وكذلك صاحب الوسائل(قدّس سرّه) يروى الروايه عن الشيخ الطوسى(قدّس سرّه)، عن حمّاد، عن حريز، عن محمد بن مسلم، قال:(سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل، قال: يغسل المكان الذى أصابه). [(٣)] ولعلّ المتتبع يعثر على هذا فى سائر الموارد الأخرى. ومن خلال ذكر الشيخ الطوسى نفسه(قدّس سرّه) هذه الروايه فى أكثر من موضعٍ فى التهذيب مع الواسطه، أى(حريز، عن محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق "عليه السلام")، كما هو فى الكافى، فيظهر من ذلك أنّ ما ذكره فى أحد المواضع فى التهذيب عرض عليه التحريف، أو التصحيف، أو ما شابه ذلك، فالاعتماد يكون على هذا الطريق. هذا مرجّح لصحّه ما ذكره الشيخ الكلينى من أنّ الروايه هى أساساً ليست ممّا يرويه حريز مباشره، وإنّما هى ممّا يرويه حريز بالواسطه عن الإمام الصادق(عليه السلام).

١- (۵) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ٢٣.

٢- (۶) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ١، ص ٢۶٠.

٣- (٧) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ١، ص ٢٧۵، باب إنّ لمس الكلب والكافر لا ينقض الوضوء، ح ٣.

ومورد آخر كنموذج هو: ما رواه فى الكافى، وما رواه فى التهـذيب، فى الكافى ينقل روايه يرويها حريز، عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرةً، عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن عبد الله بن بحر، عن حريز، قال:(قلت لأبى عبد الله "عليه السلام" الجنب يدهن ثم يغتسل ، قال: لا). (۱) بينما فى التهذيب يروى نفس الروايه بأسناده عن حريز بن عبد الله ، قـال:(قيل لأبى عبـد الله "عليه السـلام" الجنب يـدهن ثم يغتسل، قال: لا). (۲) فهنا توجـد واسـطه فى المقام، فليس هو من قال للإمـام(عليه السـلام)، وإنّمـا (قيـل للإمـام "عليه السـلام") فمن هنـا يظهر أنّ الروايه التى رواهـا فى الكافى عن حريز، عن الإمام الصادق(عليه السـلام) مباشـرةً، رويت فى مصدر آخرٍ مع وجود الواسطه. فى هذه الروايه أيضاً يوجد مرجّح لصحّه ما فى الكافى من كون حريز يروى الروايه مباشـرةً عن الإمـام الصـادق(عليه السـلام) ومن دون واسـطه، وقوله:(سـألت) أى أنّ حريز نفسه سأل الإمام الصادق(عليه السـلام)، والمرجّح هو أنّ الشـيخ الطوسى روى فى التهذيب، عن الحسين بن سعيد، عن عبد الله بن بحر، عن حريز، قال:(قلت لأبى عبد الله(عليه السـلام) الجنب يدهن ثم يغتسل، قال: لا). (۳) أيضاً يروى الروايه عن حريز مباشره عن الإمام الصادق(عليه السـلام)، وفى الاستبصار أيضاً يرويها، (۴) وفى الوسائـل أيضاً نقلها عن الكافى والتهـذيب محمـد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى .....عن عبد الله بن بحر، عن حريز، قال:(قلت لأبى عبد الله "عليه السلام": الجنب يدهن ثم يغتسل، قال: لا). (۵) ورواه الشيخ بأسـناده، عن الحسـين بن سـعيد، ورواه أيضاً بأسـناده عن احمد بن محمّد، يعنى أنّ الشيخ الطوسى(قدّس سرّه) فى أكثر من موضع روى عن حريز، عن الإمام الصادق(عليه السـلام) مباشـره. نعم، فى موضع واحـدٍ من التهـذيب رواها بصـيغه(قال: قيل له). يظهر أيضاً هنا أنّ هناك تصحيفاً، يعنى أنّ القرائن تقتضى أنّ هناك تصحيفاً، أو تحريفاً فى هذا النقل.

۱- (۸) الكافى، الشيخ الكلينى، ج۳، ص۵۱.

۲- (۹) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج۱، ص۳۷۲.

۳- (۱۰) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج۱، ص۱۲۹.

۴- (۱۱) الاستبصار، الشيخ الطوسى، ج۱، ص۱۱۷.

۵- (۱۲) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج۲، ص۲۲۰.

إذن: هناك مرجح لصحّه ما فی الکافی، وأنّ هذه الروایه هی من الروایات التی لم یثبت أنّها نفسها قد رویت بالواسطه، وإنّما الصحیح أنّها رویت بدون واسطه.

الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه

المؤیّد الخامس لما ذکره یونس من أنّ حریزاً لم یسمع من الإمام الصادق(علیه السلام) إلّا حدیثاً، أو حدیثین هو أنّ الشیخ ابن إدریس(قدّس سرّه) ذکر فی مستطرفات السرائر أربعه وعشرین روایه استطرفها من کتاب السرائر، ومعظم هذه الروایات ـــــــــ کما هو واضح جدّاً من مراجعه السرائر ـــــــــ رواها حریز عن الإمام الباقر(علیه السلام) بواسطه زراره، ومحمد بن مسلم، وأبی بصیر، والفضیل وأمثالهم، ولیس فیها روایه عن الإمام الصادق(علیه السلام) إلّا روایه واحده، وهی الحدیث الرابع عشر، یرویه عن الإمام الصادق(علیه السلام) بواسطه أبان بن تغلب، وکذا الحدیث الذی بعده أیضاً مروی عن الإمام الصادق(علیه السلام) بواسطه أبان بن تغلب، وأمّا باقی الروایات فهی روایات حریزٍ عن الإمام الباقر(علیه السلام) بواسطه زراره، ومحمد بن مسلم، وأبی بصیر، والفضیل.

ولکن، عدم وجود ولا ـ روایه واحده یروی فیها حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرةً فی ما استطرفه ابن إدریس من کتاب السرائر، هذا لا یعنی أنّ کلّ روایات حریزٍ الموجوده فی کتابه، والتی یرویها عن الإمام الصادق(علیه السلام) بعنوان(عن أبی عبد الله "علیه السلام") هی لیست مرویّه عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرةً، خصوصاً مع الالتفات إلی أمورٍ:

(منها) أنّ ما ذکره ابن إدریس من الروایات هو مقدار قلیل جدّاً من الروایات الموجوده فی الکتاب. و

(منها) أنّ معنی(استطرفها) هو انتخبها، یعنی أنّه من بین هذه الروایات الکثیره فی الکتاب انتخب هذه الروایات لهدفٍ فی نفسه، ولا نعلم ما هو المناط فی استطرافه لهذه الروایات. و

ص: ۲۵

(منها) لا إشکال فی أنّنا نعلم أنّ ما یرویه حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) بالواسطه هو أکثر ممّا یرویه عنه بلا واسطه. فمع ملاحظه هذه الأمور یتّضح أنّ عدم وجود روایه واحده لحریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشرةً فی ما استطرفه ابن إدریس(قدّس سرّه)، إطلاقاً لا ـ یشکّل قرینه علی أنّ جمیع روایات حریز الموجوده فی کتابه ممّا لم یستطرفه ابن إدریس هی لیست مرویّه عن الإمام الصادق(علیه السلام) مباشره، وأنّها مرویّه عنه بالواسطه.

ثمّ لو فرضنا أنّه شکّل قرینه علی ذلک، لکنّه لا یشکّل قرینه علی أنّ روایاته الأخری الموجوده فی سائر کتبه هی أیضاً کذلک؛ لأنّ ابن إدریس استطرف من کتاب واحدٍ لحریز، والحال أنّ لحریز کتب کثیره، وتعدّ کلّها من الأصول، له کتاب الصلاه الذی عبّر عنه الشیخ النجاشی بأنّه کبیر، وله کتاب آخر عبّر عنه بأنّه ألطف منه، (1) وله کتاب النوادر، وکتاب الصوم، وکتاب الحج،

وله كتاب الزكاه كما يقول الشيخ الطوسی(قدّس سرّه)، (٢) وابن إدريس استطرف من كتابٍ واحد، ولعلّه النوادر، فإذا سلّمنا أنّ عدم ذكره لروايهٍ واحده ممّا استطرفه من الكتاب يروی فيها حريز عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرهً، قرينهً علی أنّ رواياته الباقيه فی الكتاب ممّا لم يستطرفه هی ليست مرويّه عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرهً، وأنّها كلّها مرويّه عنه بالواسطه، لو سلّمنا هذا، لكنّه ليس قرينه علی أنّ سائر رواياته الأخری أيضاً فی سائر كتبه هی أيضاً تكون كذلك، وليس فيه شهاده علی هذا.

هذه هی القرائن التی تدعم شهاده يونس بأنّ حريزاً لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلّا حديثاً، أو حديثين.

١- (١) رجال النجاشی، النجاشی، ص ١۴۵.

٢- (٢) الفهرست، الشيخ الطوسی، ص ١١٨.

الآن نأتی إلی القرائن المعاکسه لشهاده یونس، وهی مجموعه قرائن:

القرینه الأولی: أنّ من جمله روایات حریز عن الإمام الصادق(علیه السلام) توجد روایات لا یُحتمل فیها وجود واسطه، وإنّما هی صریحه فی السماع مباشره عن الإمام الصادق(علیه السلام)، وهی لیست روایات قلیله، لعلّ مجموعها یبلغ عشرین روایه، قطعاً معظمها صحیح السند، لنفترض أنّ خمسه عشر روایه منها ثابته بطریقٍ صحیح، وکل رواتها ثقات، ینقل فیها ـــــ فرضاً ـــــ حمّاد بن عیسی، عن حریز، أنّه قال: (سمعت الإمام الصادق "علیه السلام" یقول کذا)، أو (قلت له)، أو(حدّثنی)، فعندما تکون الروایه بهذا الشکل؛ فحینئذٍ لا مجال لافتراض الواسطه فیها؛ لأنّها صریحه فی السماع من الإمام(علیه السلام)، وفی بعض الروایات یقول: (کلّفتنی امرأه أنْ أستأذن لها علی أبی عبد الله(علیه السلام)، فإذن لها، فقالت: کذا، وقال: کذا)، فیُفهم من هذا أنّه یسمع الحدیث الجاری بین الإمام(علیه السلام) وبین المرأه. وکما أسلفنا أنّ هذه الروایات لیست قلیله، وهی شهاده واضحه ومعتبره علی أنّ حریزاً لیس فقط سمع حدیثاً، أو حدیثین من الإمام الصادق(علیه السلام)، وإنّما سمع أکثر من ذلک. وبما أنّ هذه القرینه مهمّه، فلابدّ أنْ نستعرضها کلّها من مصادرها:

الروایه الأولی: فی بصائر الدرجات، یقول: حدّثنا عبد الله بن جعفر، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن حریز، قال:(سمعت أبا عبد الله "علیه السلام" یقول: لن تذهب الدنیا حتّی یخرج رجل منّا أهل البیت، یحکم بحکم داود، ولا یسأل الناس بینهً). (۱)
الروایه تامّه سنداً، وهی صریحه فی السماع بشکلٍ واضح جدّاً.

الروایه الثانیه: فی المحاسن، یرویها البرقی، عن بعض أصحابنا، رفعه، عن حریز، قال: (سألت أبا عبد الله "علیه السلام" عن المحرم یشم الریحان؟ قال: لا، قلت: فالصائم؟ قال: لا......الحدیث). (۲)

۱- (۳) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفّار، ص ۲۷۹، ح ۴.
۲- (۴) المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقی، ج ۲، ص ۳۱۸، ح ۴۳.

هـذه الروايه فيهـا خـدشه سـنديّه سـيأتى الكلام عنهـا إنْ شاء الله تعالى. وهى صـريحه فى عـدم الواسـطه، والسـماع المباشـر من الإمام(عليه السلام)، لقوله:(سألت أبا عبد الله "عليه السلام")، لكنّ سندها فيه أرسال ورفع.

الروايه الثالثه: فى علل الشـرائع، يقول الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه): أبى رحمه الله، قال: حدّثنا على بن الحسين السعد آبادى، عن احمد بن أبى عبد الله، عن بعض أصحابنا، بلغ به حريز (١) ، قال:(سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن المحرم يشم الريحان، قال: لا.....الحديث). (٢) هـذه الروايه فيهـا إرسال، ولكنْ سـتأتى المناقشه فى سـندها إنْ شاء الله تعالى. وهى أيضاً ظاهره فى السـماع المباشر من الإمام(عليه السلام).

الروايه الرابعه: فى الخصال، قال الشـيخ الصدوق(قدّس سرّه): حدّثنا أبى، ومحمّد بن الحسن(رضى الله عنهما) قالا: حدّثنا محمد بن يحيى العطّار، واحمـد بن إدريس، جميعاً، عن محمّـد بن احمـد، عن موسـى بن عمر، عن عبـد الله بن المغيره، عن حريز، عن أبى عبد الله(عليه السلام)، قال:(قلت: من الذى أجبَر عليه، وتلزمنى نفقته؟ قال: الوالدان، والولد، والزوجه). (٣)

وهذا الحديث نفسه ورد فى مصادر أخرى بنفس اللفظ. (۴) (۵)

الروايه الخامسه: فى الكافى (۶) ، محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، وعلى بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبى أيوب، عن حريز، عن أبى عبـد الله(عليه السـلام)، قال:(سألته عن رجلٍ قتل رجلًا عمـداً، فرفع إلى الوالى ......الحديث). (٧) هذه الروايه أيضاً صريحه فى السماع المباشر من الإمام(عليه السلام).

١- (۵) يعنى أنّ هذا الراوى المجهول بلغ بالسند إلى حريز.
٢- (۶) علل الشرائع، الشيخ الصدوق، ج ١، ص ٣٨۴، باب ١١۴، ح ٢.
٣- (٧) الخصال، الشيخ الصدوق، ص ٢۴٨، ح ١٠٩.
۴- (٨) الاستبصار، الشيخ الطوسى، ج ٣، ص ۴٣.
۵- (٩) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ۴، ص ١٣.
۶- (١٠) قد يكون هناك تداخل فى بعض الروايات، يعنى روايه واحده تذكر بطرقٍ مختلفه، حاولنا أن نتخلّص من هذا.
٧- (١١) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ٧، ص ٢٨۶، باب الرجل يخلّص من وجب عليه القود، ح ١.

الروایه السادسه: فی الکافی، علی بن إبراهیم، عن محمـد بن عیسـی بن عبیـد، عن یونس، عن حریز، قال:(سألت أبا عبد الله(علیه السـلام)عن المحصن، فقـال: الـذی یزنی وعنـده مـا یغنیه). (۱) وهـذه الروایه أیضـاً صـریحه فی السـماع المباشـر من الإمام(علیه السـلام)، ویرویهـا یونس عن حریز، أی أنّ یونس یروی عن حریز أنّه قال: سألت أبا عبـد الله(علیه السـلام)، یعنی سـمع منه هـذا الحدیث.

الروایه السابعه: فی الفقیه، یقول الشـیخ الصدوق(قدّس سرّه): وروی عن حریز بن عبد الله، أنّه قال:(کنت عند أبی عبد الله "علیه السـلام" فسأله رجلٌ، فقال له: جُعلت فداک أنّ الشـمس تنقص، ثم...... الحدیث). (۲) وهذه الروایه صـریحه أیضاً فی أنّه سمع من الإمام(علیه السـلام) مباشـرهً. وسـند الشـیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی حریز سند صحیح. نعم، هنا التعبیر(روی عن حریز)، مرهً یقول:(عن حریز)، وهـذا واضح فی أنّ الطریق الذی یذکره فی المشـیخه یشـمله، أمّا التعبیر بـ___(روی عن حریز) فقد یقال بأنّه لا یشـمله، لکنّ الظاهر أنّه یشـمله أیضاً، فکل ما یرویه الشـیخ الصدوق(قدّس سرّه) فی الفقیه عن حریز، فقد ذکر طریقه إلیه فی المشـیخه، فالظـاهر أنّ مـا ذکره من طریقٍ فی المشـیخه یشـمل حتّی التعبیر بـ____(روی عن حریز)؛ لأنّه أیضـاً هو روایه له عن حریز، وطریقه إلی حریز قد ذکره فی المشیخه، فیکون السند معتبراً.

الروایه الثامنه: فی التهـذیب، هناک عـدّه موارد یذکرها الشـیخ الطوسـی(قدّس سـرّه)، هناک روایه یقول فیها:(عنه ______ أی عن موسـی بن القـاسم ______عن حمّـاد، عن حریز، عن أبی عبـد الله(علیه السـلام)، قال:(سألته عن الرجل، یُطاف به، ویُرمی عنه، قال: فقال: نعم، إذا کان لا یستطیع). (۳) وطریق الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) إلی موسی بن القاسم طریق صحیح.

۱- (۱۲) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۷، ص ۱۷۸، باب ما یحصن، وما لا یحصن، وما لا یوجب الرجم علی المحصن، ح ۴.

۲- (۱۳) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۲۵.

۳- (۱۴) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۵، ص ۱۲۳، باب الطواف، ح ۷۴.

الروایه التاسعه: فی التهذیب أیضاً، موسی بن القاسم، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز، قال:(سألت أبا عبد الله "علیه السلام" عن مُحرِمٍ غطّی رأسه ناسیاً، قال: یُلقی القناع عن رأسه، ویُلبّی، ولا شیء علیه). (۱) هذه الروایه أیضاً ظاهره فی الروایه المباشره.

الروایه العاشره: فی التهذیب أیضاً، قال(قدّس سرّه): والذی رواه موسی بن القاسم، عن عبد الرحمن، عن حمّاد، عن حریز، عن أبی عبد الله(علیه السلام):(فی المحرم، ینسی فیقلّم ظفراً من أظافره، فقال: یتصدّق بکفٍ من الطعام، قلت: فأثنین، قال: کفین، قلت: فثلاثه، قال: ثلاثه أکف، کل ظفرٍ کف حتّی تصیر خمسه، فإذا قلّم خمسه فعلیه دم واحد خمسه کان، أو عشره، أو ما کان). (۲) الظاهر أنّ فاعل(قلت) هو حریز؛ إذ لا یوجد شخصٌ آخر یمکن أنْ یکون هو فاعل(قلت).

الروایه الحادیه عشره: فی التهذیب أیضاً، قال(قدّس سرّه): وعنه ـــــــ موسی بن القاسم ـــــــ عن حمّاد بن عیسی، عن حریز، قال:(سألت أبا عبد الله "علیه السلام" عن محرِمٍ أصاب صیداً، أیأکل منه المُحلّ، فقال: لیس علی المُحلّ شیء، إنّما الفداء علی المُحرِم). (۳)

الروایه الثانیه عشره: فی التهذیب أیضاً، قال(قدّس سرّه):وعنه ـــــــ موسی بن القاسم ـــــــ عن عبد الرحمن، عن حمّاد، عن حریز، قال:(سألت أبا عبد الله "علیه السلام" عن الطواف بغیر أهل مکه ممّن جاور بها أفضل أو الصلاه؟ فقال: الطواف للمجاورین أفضل، والصلاه لأهل مکّه، والقاطنین بها أفضل من الصلاه). (۴)

۱- (۱۵) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۵، ص ۳۰۷، باب ما یجب علی المحرِم اجتنابه، ح ۴۸.
۲- (۱۶) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۵، ص ۳۳۲، باب الکفّاره من خطأ المحرِم وتعدّیه الشروط، ح ۵۶.
۳- (۱۷) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۵، ص ۳۷۵، باب الکفّاره من خطأ المحرِم وتعدّیه الشروط، ح ۲۱۹.
۴- (۱۸) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۵، ص ۴۴۶، باب من الزیادات فی فقه الحج، ح ۲۰۱.

وهناک روایات أخری نذکرها فی الدرس القادم إنْ شاء الله تعالی.

الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه

الروایه الثالثه عشر: فی التهذیب، قال الشیخ الطوسی(قدّس سرّه): وروی سعد بن عبد الله، عن أبی جعفر، عن علی بن حدید، عن عبد الرحمن بن أبی نجران، والحسین بن سعید، عن حمّاد، عن حریز، قال:(أخبرنی أبو عبد الله "علیه السلام" قال: المیّت یبدأ بفرجه، ثم یوضّأ وضوء الصلاه، ثمّ ذکر الحدیث). (١) فی هذه الروایه تصریحٌ بأنّ حریز یقول:(أخبرنی أبو عبد الله "علیه السلام"). إلاّ أنّ هذه الروایه فیها مشکله من حیث السند من جهه علی بن حدید، وقد ذکرها الشیخ(قدّس سرّه) فی الاستبصار، وفیها علی بن حدید أیضاً (٢) ، ونقلها صاحب الوسائل(قدّس سرّه) عن التهذیب، وفیها علی بن حدید أیضاً (٣) ، والموجود فی جمیع هذه المصادر هو(عن علی بن حدید، عن عبد الرحمن بن أبی نجران، والحسین بن سعید).

نعم، فی الوسائل لم یذکر هذه العباره(أخبرنی أبو عبد الله) التی هی محل الاستشهاد، وإنّما نقلها هکذا(المیّت یبدأ بفرجه)، ولیس فیها أخبرنی أبو عبد الله، لکنّها موجوده فی التهذیب والاستبصار، والاستشهاد هو بهذه العباره(أخبرنی أبو عبد الله)، فالمهم هو إثبات لفظ(أخبرنی). وبقطع النظر عن هذا، الروایه فیها علی بن حدید الذی لم تثبت وثاقته.

١- (١) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ١، ص ٣٠٢، ح ٤٧.
٢- (٢) الاستبصار، الشیخ الطوسی، ج ١، ص ٢٠٧، ح ٢.
٣- (٣) وسائل الشیعه، الحر العاملی، ج ٢، ص ٤٩١، باب استحباب وضوء المیّت قبل الغسل، ح ١.

لکنّ یمکن تلافی هذا الإشکال فی المقام بأنْ یُقال: أنّ روایه علی بن حدید عن عبد الرحمن بن أبی نجران غیر معروفه، حسب ما ینقل السیّد الخوئی(قدّس سرّه) (١) (٢) أنّ فی الکتب الأربعه لا توجد روایه یروی فیها علی بن حدید، عن عبد الرحمن بن نجران، کما أنّه لم یُذکر فی ترجمه عبد الرحمن بن أبی نجران أنّ ممّن روی عنه هو علی بن حدید، ولم یُذکر أیضاً فی ترجمه علی بن حدید أنّه ممّن روی عن عبد الرحمن بن أبی نجران. نعم، روایه احمد بن محمد بن عیسی، عن عبد الرحمن بن أبی نجران معروفه، فقد روی عنه کثیراً، حیث روی عنه بعنوان(أبو جعفر)، وروی عنه بعنوان(احمد بن محمد بن عیسی)، وبعنوان(احمد بن محمد) إذا قلنا أنّ احمد بن محمد ینصرف إلی احمد بن محمد بن عیسی، أمّا إذا قلنا أنّه مردّد بین احمد بن محمد بن عیسی، وبین احمد بن محمد بن خالد البرقی؛ فحینئذٍ لا ینفعنا فی المقام، لکن المقصود هو أنّ روایه احمد بن محمد بن عیسی، عن عبد الرحمن بن أبی نجران معروفه، کما أنّ روایه احمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن حدید أیضاً معروفه، فقد روی عنه بعنوان(أبو جعفر)، وبعنوان(احمد بن محمد بن عیسی)، وبعنوان(احمد بن محمد أبو جعفر)، هذا یعزز احتمال أنْ تکون کلمه(عن) مصحّفه عن (و)، بمعنی أنّ احمد بن محمد بن عیسی یروی عن ثلاثه اشخاص، وهم(علی بن حدید، وعبد

الرحمن بن أبی نجران، والحسـین بن سـعید)، فکما أنّ الحسـین بن سـعید عُطف بالواو علی عبد الرحمن بن أبی نجران، کذلک عبـد الرحمن بن أبی نجران یُعطف علی علی بن حدیـد بالواو؛ لأنّ احمد بن محمد بن عیسـی یروی عن کلٍ منهما، عن علی بن حدیـد، وعـن عبـد الرحمن بن أبی نجران، أمّا روایه علی بن حدیـد، عن عبـد الرحمن بن أبی نجران فلیست شـیئاً معروفـاً، فقد یُجعل هذا قرینه علی إبدال(عن) بـــــــ (الواو)،

۱- (۴) معجم رجال الحدیث، السیّد الخوئی، ج۱۰، ص ۳۲۹.

۲- (۵) معجم رجال الحدیث، السیّد الخوئی، ج ۱۲، ص ۳۳۵.

وعلیه: تکون الروایه صحیحه؛ لأنّ علی بن حدید وقع فی عرض عبد الرحمن بن أبی نجران، والحسین بن سعید، فبناءً علی هذا الاحتمال تکون الروایه معتبره، وإلّا، تسقط عن الاعتبار، باعتبار عدم وثاقه علی بن حدید، مضافاً إلی ما ذکره صاحب الوسائل من عدم وجود کلمه(أخبرنی)، وهذا لا ینفعنا فی مقام الاستشهاد بها علی احتمال النقل بلا واسطه؛ لأنّها عندئذٍ لا تکون صریحه فی السماع من الإمام(علیه السلام).

الروایه الرابعه عشر: فی التهذیب، قال الشیخ الطوسی(قدّس سرّه): وبهذا الأسناد، عن حریز، عن أبی عبد الله(علیه السلام) قال: (سمعته یقول: رفع إلی أمیر المؤمنین "علیه السلام" رجلاً ـ مؤمناً اشتری أرضاً من أراضی الخراج، فقال أمیر المؤمنین "علیه السلام": له ما لنا وعلیه ما علینا، مسلماً کان، أو کافراً، له ما لأهل الله، وعلیه ما علیهم). (۱)

قوله:(سمعته یقول) واضح فی السماع المباشر، لکنّ الکلام فی السند، فقوله:(بهذا الأسناد)، نرجع إلی ما ذکره فی الروایات السابقه، فالذی قبله أیضاً یقول:(وبهذا الأسناد)، والذی قبله، یقول: (وعنه، عن علی، عن حمّاد)، والذی قبله أیضاً(عن علی، عن حمّاد)، والذی قبله، قال:(وروی علی بن الحسن بن فضّال)، فالظاهر أنّ المقصود بقوله:(وبهذا الأسناد)، أی عن علی بن الحسن بن فضّال، عن علی، عن حمّاد، عن حریز، عن ابی عبد الله(علیه السلام).

یقع الکلام فی من هو علی الذی یروی عنه علی بن الحسن بن فضّال، وهو یروی عن حمّاد؟ الظاهر أنّه یعود إلی علی بن الحسن بن فضّال، کما هو موجود فی الروایه ۲۹ التی یقول فیها:(وروی علی بن الحسن بن فضّال)، ثمّ یقول فی الروایه التی بعدها: (وعنه، عن علی، عن حمّاد)، یعنی عن علی بن الحسن بن فضّال، عن علی، عن حمّاد، وفی الروایه التی بعدها ـــــــ روایه رقم ۳۱ ـــــــ یقول:(وعنه، عن علی، عن حمّاد)، وفی الروایه رقم ۳۲، یقول:(وبهذا الأسناد، عن حمّاد، عن حریز)، وفی الروایه التی هی محل الکلام ـــــــ روایه رقم ۳۳ ـــــــ یقول:(وبهذا الأسناد، عن حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام")، یعنی علی بن الحسن بن فضّال، عن علی، عن حمّاد، عن حریز. فلیس واضحاً من هو علی الذی یروی عنه علی بن الحسن بن فضّال، ویروی هو عن حمّاد، بعضهم فی شرحه علی التهذیب احتمل أنّه علی بن حدید، وعلی هذا الأساس تسقط الروایه عن الاعتبار؛ لأنّ علی بن حدید لم تثبت وثاقته، فهذه الروایه أیضاً فیها مشکله من حیث السند.

۱- (۶) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۴، ص ۱۴۷، ح ۳۳.

الروایه الخامسه عشر: فی تفسیر القمّی، یقول: حدّثنا محمد بن احمد، قال: حدّثنا محمد بن عبد الله بن غالب، عن عبد الرحمن بن أبی نجران، عن حمّاد، عن حریز، قال:(سألت أبا عبد الله "علیه السلام" عن قول الله "عزّ وجل" }یا نساء النبی من یأتِ منکن بفاحشهٍ مبیّنه یُضاعف لها العذاب ضعفین{ (۱) ، قال: الفاحشه، الخروج بالسیف). (۲) بناءً علی أنّ هذا کلامٌ للشیخ علی بن إبراهیم القمّی، وأنّه قال: حدّثنا محمد بن احمد.

وهناک شخصان بعنوان(محمد بن عبد الله بن غالب)،

الأوّل: هو الأنصاری البزاز الثقه، کما یقول النجاشی. (۳)

والثانی: هو الصیرفی، وهو غیر موثّق. والظاهر أنّهما فی طبقهٍ واحده. فبناءً علی الانصراف، باعتبار أنّ الأوّل له کتاب؛ فحینئذٍ ینصرف هذا العنوان إلی الثقه، فتصُحّ الروایه من جهته، ویبقی محمد بن أحمد الذی یروی عنه علی بن إبراهیم فی بدایه السند، هو أیضاً غیر واضح، ویمکن أنْ یکون هو محمد بن احمد بن یحیی بن عمران، صاحب نوادر الحکمه، فإذا کان هو المروی عنه فی هذه الروایه؛ فحینئذ یکون السند صحیحاً، بناءً علی انصراف محمد بن عبد الله بن غالب إلی الأنصاری البزاز الثقه، فتکون الروایه تامّه سنداً، وفیها(سألت ابا عبد الله "علیه السلام"). أمّا إذا شکّکنا فی الانصراف، أو قلنا بأنّ محمد بن احمد فی هذه الطبقه لیس هو صاحب نوادر الحکمه؛ فحینئذٍ قد نتوقّف فی سند هذه الروایه.

الروایه السادسه عشر: فی الکافی، یقول: علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن أبی عُمیر، عن سلیم الفرّاء، عن حریز، عن أبی عبد الله(علیه السلام): (فی الرجل یحل فرج جاریته لأخیه، قال: لا بأس بذلک، قلت: فأنّه أولدها؟ قال: یضمّ إلیه ولده، ویردّ الجاریه إلی صاحبها، قلت: فأنّه لم یأذن له فی ذلک؟ قال: أنّه قد حلّله منها فهو لا یأمن أنْ یکون ذلک). (۴) هذا السند تامّ، وابن الفراء ثقه، وباقی السند أیضاً تام. والروایه ظاهره ظهوراً واضحاً جدّاً فی السماع من الإمام(علیه السلام) بقرینه(قلت)، حیث أنّنا لا نحتمل أنّ فاعل(قلت) هو شخصٌ آخر غیر حریز. فهذه الروایه صحیحه سنداً، وفیها دلاله علی سماع حریز من الإمام(علیه السلام) مباشرهً. هذه هی الروایات، وهناک روایات أخری لعلّها تُضاف إلی هذا العدد.

۱- (۷) سوره الأحزاب، آیه ۳۰.

۲- (۸) تفسیر القمّی، علی بن إبراهیم القمّی، ج ۲، ص ۱۹۳.

۳- (۹) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۳۴۰.

۴- (۱۰) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۴۶۹، ح ۵.

النتيجه التى وصلنا إليها لحد الآن هى وجود ثلاثه عشر روايه تامّه سنداً، وفيها روايتان يرويهما يونس نفسه عن حريز أنّه سمع الإمام(عليه السلام)، وهما الحديث الأوّل، والخامس. هذه كلّه فى القرينه الأولى مضافاً إلى ما يُضاف إليها بعد التأمّل فى هذه الروايات.

القرينه الثانيه المعاكسه لشهاده يونس: التأمّل فى نفس شهاده يونس، وما هو مدرك شهاده يونس بأنّ حريز لم يسمع إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين؟ يعنى إلى أىّ شىءٍ استند يونس فى هذه الشهاده؟ تارهً نقول أنّها شهاده حسّيّه، وتاره أخرى نقول أنّها شهاده حدسيّه، وعلى تقدير أنْ تكون الشهاده حدسيّه، أى عن حدّسٍ، واجتهادٍ، وإعمال نظر؛ فحينئذٍ لا قيمه لها، ولا أثر لها، بمعنى أنّها لا ـ تكون حُجّه، ولا ـ تكون مشموله بأدلّه الحُجّيّه، فيبقى أنْ تكون شهاده حسّيّه، واستناد شهاده يونس إلى الحس يمكن تصوّره بنحوين:

النحو الأوّل: أنْ نفترض أنّ يونس سمع تصريحاً لحريز بأنّه لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلاّ ـ حديثاً واحداً، أو حديثين، بحيث أنّ حريزاً صرّح له بذلك؛ فحينئذٍ تكون شهاده يونس مستنده إلى الحسّ، فتكون شهاده حسّيّه. النحو الثانى: أنْ نفترض أنْ يكون لدى يونس إطّلاع على جميع ما يرويه حريز، عن أبى عبد الله(عليه السلام)، ووجد بعد المراجعه أنّ حريزاً لا يروى مباشره عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرهً، إلاّ ـ حديثاً واحداً، أو حديثين، فقال: أنّ حريزاً لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام)، إلاّ حديثاً واحداً، أو حديثين. والإطّلاع الكامل ليونس على كتب، ومرويّات حريز يكون بإحدى حالتين:

الحاله الأولى: أنْ نفترض أنّه كان ملازماً لحريز طيل حياته العلميّه، أى من بدايه حياه حريز العلميه إلى حين صدرت منه هذه الشهاده هو كان ملازماً له ملازمه شديده بحيث أنّه كان يعرف أنّ حريز لم يسمع، أقلّها لم ينقل أكثر من حديثين يقول فيهما(سمعت الإمام)، أو(أخبرنى الإمام) وما شاكل ذلك، وما عدا ذلك لا يوجد حديث لحريز عن الإمام الصادق(عليه السلام)، إلاّ بالواسطه.

الحاله الثانيه: أنْ نفترض أنّ يونس راجع كتب حريز الواصله إليه، وتأمّل فيها، فوجد أنّه لا يوجد فيها إلّا حديث واحد، أو حديثان يرويهما مباشره عن الإمام الصادق(عليه السلام)، أمّا الباقى فكلّها مرويّه عنه بالواسطه؛ حينئذٍ يحقّ له أنْ يشهد بهذه الشهاده. وهذه الأمور كلّها مستبعده، فالتصريح مستبعد؛ لأنّه من أوضح مصاديق القاعده التى تقول:(لو كان لبان) فلماذا اختصّ به يونس، فقط هو الذى شهد بهذه الشهاده على حريز، فى حين أنّ حمّاد بن عيسى هو ألصق بحريز، وروى عنه روايات كثيره؛ بل أنّ أغلب روايات حريز وصلتنا عن طريق حمّاد بن عيسى، فهذا الشخص الذى روى عنه هذه الروايات الكثيره جدّاً لا يعلم بأنّ حريز لديه هذا التصريح المهم جدّاً بأنّه لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، ويونس الذى لم يروِ عن حريز، إلاّ روايات معدوده جدّاً يطّلع على تصريحٍ لحريز بأنّه لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، هذا شىء مستبعد جدّاً؛ لأنّ هذا التصريح لو صدر من حريز لعُلم من قِبل رواه حديثه، وتلامذته؛ إذا ليس هو شيئاً يمكن أنْ يخفى، فاحتمال أنّه خصّ يونس بهذا التصريح دون تلامذته المقربين هو احتمال موهون، والذى ينافى ذلك أيضاً هو الروايات الكثيره التى ذكرناها، وغيرها التى لم نذكرها روايات كثيره كلّها نُقلت عنه من قِبل رواه حديثه وتلامذته بعنوان(عن حمّاد، عن حريز، عن أبى عبد الله "عليه السلام")؛ حينئذٍ كيف تنسجم هذه الروايات الكثيره مع افتراض أنّ حريز لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، فهؤلاء الرواه رووا كتبه، وكتبه بمرأى ومسمع منهم؛ حينئذٍ كيف يمكن أنْ نلائم بين تصريحه ليونس بعدم السماع من الإمام الصادق(عليه السلام) إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، وبين ما يوردوه هؤلاء فى كتبهم من رواياته عن الإمام الصادق(عليه السلام) مباشرةً، ومن روايات صريحه فى سماعه من الإمام الصادق(عليه السلام)، وفى حديثه معه(عليه السلام)، فافتراض التصريح هو كما قلنا افتراض موهون وبعيد جدّاً.

ص: ۳۶

أمّا إذا جئنا للاحتمال الآخر الذى هو احتمال أنّ يونس كان مطّلِعاً على جميع روايات حريز، وقلنا بأنّه

إمّا أنْ يكون عن طريق المصاحبه الكامله لحريز طيله حياته العلميّه، فهـذا يجاب بأنّ يونس لم يكن هكـذا، فهو لم يروِ عن حريز إلّا روايات معدوده، وإذا صحّ هذا المعنى فإنّما يصحّ فى حمّاد بن عيسى، ولا يصح فى يونس.

وأمّا أنْ نفترض أنّه راجع كل كتب حريز، ووجـد أنّه لا يوجـد فيها إلّا حـديثاً واحداً، أو حديثين مرويّين عن الإمام الصادق(عليه السـلام) مباشـره، فهـذا الشـىء يكذّبه أنّ نفس هذه الكتب لحريز كما وصـلت إلى يونس فأنّها وصـلت إلى آخرين، ونُقلت إلينا بالشـكل الـذى وصـل إلينـا، أى أنّهـا وصـلت إلينا عن طريق مَنْ نقل عن حريز... وهكـذا إلى أنْ وصل الأمر إلينا، ولا نحتمل أنّ يونس يختصّ بكتبٍ غير مـا وصـل إلينا من كتب حريز، وغير ما وصل من كتبه إلى باقى الرواه والأصـحاب؛ بل أنّ نفس الكتب التى وصلت إلى يونس وصلت إلى باقى الأصحاب، فمن البعيد جدّاً أنْ نفترض أنّ النسخ التى وصلت إلى يونس يوجد فيها هذا الشـىء، بينما الكتب التى وصـلت إلى غير يونس من كتب حريز لا يوجد فيها هذا الشـىء، من البعيد جدّاً أنْ نفترض ذلك؛ لأنّ كتب يونس وصـلت إلينـا عن طريق الرواه وليس فيهـا هـذا الشـىء، وفيهـا روايات كثيره ظاهره فى النقل المباشـر، وفيها عـدد لا يستهان به، وبطرقٍ معتبره وفيها تصريح بالسماع المباشر من الإمام الصادق(عليه السلام)، فكيف نفترض أنّ يونس إطّلع على هذه الكتب، وخرج بنتيجه أنّ حريز لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السلام)، إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين؟ هذا أيضاً مستبعد، وليس هناك احتمال آخر يمكن فرضه بحيث يكون مقبولاً، ويصـلح أنْ يكون شـهاده حسّيّه من قِبل يونس على أنّ حريز لم يسمع من الإمام الصادق(عليه السـلام)، إلّا حـديثاً واحـداً، أو حـديثين، فإمّا أن تُحمل شـهادته على أنّها حـدْس، ونظر، ورأى منه، وهذا لا يكون حُجّه علينا، وإمّا أنْ نلتمس تأويلات لشهادته، كما لعلّه سنذكره فيما يأتى إنْ شاء الله تعالى.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

هناك روايات أخرى يمكن أنْ نضيفها إلى الروايات التي ذكرناها في القرينه الأولى المعاكسه لشهاده يونس

الروايه السابعه عشر: في الكافي، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم، عن أبي عبد الله البزّاز، عن حريز، قال: قلت لأبي عبد الله "عليه السلام":(جُعلت فداك، ما أقل بقاءكم أهل البيت، وأقرب آجالكم بعضها من بعض مع حاجه الناس إليكم.......الحديث). (١) هذه الروايه لا يصحّ الاستدلال بها لضعف سندها، وإنّما نذكرها للتأييد.

الروايه الثامنه عشر: في الكافي، عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن حريز، قال:(سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن رجلٍ أعطى رجلًا حجّةً يحجّ بها عنه من الكوفه، فحجّ بها من البصره، قال: لا بأس، إذا قضى جميع مناسكه، فقد تمّ حجّه). (٢) إلّا أنّ سندها ضعيف، فيه سهل، وفيه خلاف معروف.

لكن الشيخ الطوسي(قدّس سرّه) روى نفس الروايه في التهذيب بسندٍ صحيح. (٣) وهي صريحه في الروايه المباشره.

الروايه التاسعه عشر: في التهذيب، قال(قدّس سرّه): وروى الحسين بن سعيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، قال:(سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن رجلٍ مُحرِم للحج فاته الموقفان جميعاً، فقال: له إلى طلوع الشمس من يوم النحر، فأنْ طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج، ويجعلها عمره، وعليه الحج من قابل). (٤) الروايه تامّه سنداً

١- (١) الكافي، الشيخ الكليني، ج ١، ص ٢٨٣، ح ٥.
٢- (٢) الكافي، الشيخ الكليني، ج ٤، ص ٣٠٧، باب من يعطى حجّه مفرده فيميع أو يخرج من غير الموضع الذي يشترط، ح ٢.
٣- (٣) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٥، ص ٤١٥، ح ٩١. والسند هو(موسى بن القاسم، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن حريز بن عبد الله).
٤- (٤) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٥، ص ٢٩١، ح ٢٣.

الروايه العشرون: في جمال الأسبوع، قال السيّد ابن طاووس(قدّس سرّه): حدّثني جماعه بأسنادهم إلى محمد بن الحسن الصفّار، عن يعقوب بن يزيد، ومحمد بن عيسى بن عبيد، عن زياد بن مروان القندي، عن حريز، قال: (قلت لأبي عبد الله "عليه السلام" : جُعلت فداك، كيف الصلاه على النبي "صلّى الله عليه وآله وسلّم"؟ فقال: قل: "اللّهم صلّي على محمد وأهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً".....الحديث). (١) وهذه الروايه واضحه من حيث الاستدلال؛ لأنّه يقول:(قلت لأبي عبد الله "عليه السلام". وأمّا من حيث السند، فلا إشكال في أنّ المشايخ يملكون طرقاً صحيحه إلى محمد بن الحسن الصفّار، وخصوصاً الشيخ الطوسي(قدّس سرّه)، فأنّ له طريق صحيح إليه، ولا يبعُد أنّ الجماعه الذين حدّثوا السيد ابن طاووس(قدّس سرّه)

بأسانیدهم إلی الصفار، من أهم هذه الأسانید هو السند الذی ینتهی إلی الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) ، ومن الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) إلی الصفّار، فإنْ أمکن الاعتماد علی ذلک، فالظاهر أنّ الروایه تکون معتبره؛ لأنّ الظاهر ثبوت وثاقه زیاد بن مروان القندی.

الروایه الحادیه والعشرون: سبع روایات فی الفقیه، یقول الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) فیها: (روی حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام")، أو یقول: (فی روایه حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام")...وهکذا. فقد یُفهم منها أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) یشهد بأنّ حریزاً یروی عن الإمام الصادق(علیه السلام)، کما لو أنّه قال: روی زراره، عن الإمام الصادق(علیه السلام)، أو روی محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق(علیه السلام)، فیکون الاستدلال بفهم الشیخ الصدوق(قدّس سرّه)، ولیس بنفس الروایه، وظاهر القضیّه أنّه یشهد بأنّ حریزاً روی عن الإمام الصادق(علیه السلام). فإذا استفدنا من العباره أنّ الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) یشهد بأنّ حریزاً روی عن الإمام الصادق(علیه السلام)؛ فحینئذٍ یمکن أنْ یُجعل هذا من المؤیدات.

١- (۵) جمال الأسبوع، السیّد ابن طاووس، ص ١٥٨.

الروایه الثانیه والعشرون: فی الفقیه، قال(قدّس سرّه): وروی أبو أیوب، عن حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام" قال: (سألته عن المغصوبه، یفتری علیه الرجل، فیقول له: یا ابن الفاعله؟ فقال: أری علیه الحد ثمانین جلده، ویتوب إلی الله عزّ وجل ممّا قال). (۱) وسند الروایه تام؛ لأنّ طریق الشیخ الصدوق(قدّس سرّه) إلی أبی أیوب تام کما فی المشیخه. وهی صریحه فی الروایه المباشره عن الإمام(علیه السلام)،

لکن نفس هذه الروایه یرویها الشیخ الکلینی(قدّس سرّه) فی الکافی، والشیخ الطوسی(قدّس سرّه) فی التهذیب، یرویانها بشکلٍ آخر: علی بن إبراهیم، عن ابیه، عن ابن محبوب، عن أبی أیوب، عن حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام" قال: (سُئل عن الإذن المغصوبه، یفتری علیه الرجل، فیقول: یا ابن الفاعله؟ فقال: أری علیه الحد ثمانین جلده، ویتوب إلی الله عزّ وجل ممّا قال). (۲) (۳) روایه الفقیه صریحه فی أنّه قال:(سألته)، بینما فی الکافی، والتهذیب یقول:(سُئل)، وهذه العباره لیس فیها وضوح وصراحه فی السماع المباشر، ونحن ذکرنا فی البحث الفقهی أنّه عندما تکون هناک روایه یرویها بعنوان(سُئل)، هذا یکون مؤیداً لکون هذه الروایه لم ترو بشکلٍ مباشر، وإنّما بواسطه، فإذا کانت الواسطه مجهوله ومرسله، تکون الروایه مرسله. علی کل حال، کلمه(سُئل) لیس فیها صراحه فی الروایه المباشره؛ بل فیها احتمال أنْ تکون مرویّه بالواسطه؛ لأنّ حریزاً لو قال له رجل: (سألت أبا عبد الله "علیه السلام")، فالظاهر أنّه یصحّ له أنْ یقول: (سُئل أبو عبد الله "علیه السلام") اعتماداً علی روایه هذا الرجل الذی قال له سألت أبا عبد الله "علیه السلام"

۱- (۶) من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۴، ص ۵۵.

۲- (۷) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۷، ص ۲۰۶، حدیث ۹.

۳- (۸) تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج ۱۰، ص ۶۷.

الروايه الثالثه والعشرون: فی الکافی، علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن حمّاد، عن بن عیسی، عن حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام" قال: (من غسّل میّتاً فلیغتسل، قلت: فإنْ مسّه ما دام حارّاً، قال: فلا غسل علیه، وإذا برد، ثمّ مسّه، فلیغتسل). (۱) الشاهد: هو قوله(قلت)، والظاهر کما قلنا مراراً أنّه یرجع إلی حریز. والروایه معتبره سنداً.

الروایه الرابعه والعشرون: فی السرائر، حیث ذکرنا فی أحدی الروایات أنّه قال: روی أبان بن تغلُب، عن الإمام الصادق(علیه السلام)، وفی الروایه التی بعدها یقول: قال: (وقلت له: رجل بال ولم یکن معه ماء، قال: یعصر أصل ذکره إلی طرفه ثلاث عصرات، وینتر طرفه، فإنْ خرج بعد ذلک شیء، فلیس الذی علیه من البول، ولکنّه من الحبائل). (۲) بناءً علی أنّ(قال) ترجع إلی حریز؛ لأنّ هذه الروایات انتخبها ابن إدریس(قدّس سرّه) من کتاب حریز، فعندما یقول: (قال) فالظاهر أنّ فاعل قال، هو حریز، و(قلت له) یعنی للإمام الصادق(علیه السلام) المذکور فی الروایه التی قبلها.

هذه الروایه تتبع لما یُختار من أنّ مرویات الشیخ ابن إدریس(قدّس سرّه) هل هی مراسیل؟ أو یمکن تتمیمها وتصحیحها بطریقٍ من الطرق؟

هذه هی مجموع الروایات التی یمکن أنْ تُذکر فی هذا الباب، ویبدوا أنّ الروایات التی فیها تصریح بالروایه المباشره عن الإمام(علیه السلام) قد ارتفع عددها، بناءً علی صحّه ما فی جمال الأسبوع للسید ابن طاووس(قدّس سرّه)، فتکون هذه قرینه معاکسه لشهاده یونس بأنّه لم یسمع من الإمام(علیه السلام) إلّا حدیثاً واحداً، أو حدیثین.

۱- (۹) الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۳، ص ۱۶۰.

۲- (۱۰) مستطرفات السرائر، ابن إدریس الحلی، ص ۵۸۷.

ویمکن أنْ تُؤیّد هذه القرینه بأمرین:

الأمر الأوّل: ما ذکره النجاشی من أنّ کتاب الکشّی فیه مشکله، وعبّر عنه بأنّ فیه أغلاط کثیره، فهو یعتبر الکتاب کثیر العلم، لکن فیه أغلاط کثیره، (۱) فلعل ما رواه عن یونس هو واحد من هذه الأغلاط.

قد یقال: أنّه لا یشمله؛ لأنّه لا یُعد من أغلاط الکشّی، فهو لم یفعل شیئاً سوی أنّه ذکر روایه، وذکر سندها عن یونس، وهذا رأی یونس قد ینفرد به، وقد لا نقبله، ولا نوافقه علیه، لکنّه لا یُعدّ من أغلاط الکشّی.

نعم، یمکن أنْ یُعدّ من أغلاط الکشّی بإدّعاء التحریف، والتصحیف فی نفس العباره، کأنْ نفترض أنّ ما قاله یونس هو شیء آخر، لکن فی هذا الکتاب وجد محرّفاً ومصحّفاً بحیث انتزع منه هذا المعنی، وهو أنّ حریز لم یسمع من الإمام(علیه السلام)، إلّا حدیثاً، أو حدیثین؛ حینئذٍ یصح أنْ یقال بأنّ هذا من أغلاط کتاب الکشّی، بأنْ نفترض أنّ یونس قال:(أنا لم اسمع من حریز، عن الصادق "علیه السلام" إلّا حدیثاً واحداً، أو حدیثین)، ثمّ نفترض أنّ هذا الکلام حُرّف، أو صُحّف فصار أنّ یونس یقول: (أنّ حریز لم یسمع من الإمام الصادق "علیه السلام" إلّا حدیثاً واحداً، أو حدیثین). فیمکن أنْ یکون کلام النجاشی إشاره إلی غلطٍ من هذا القبیل.

لعل ما یؤید ذلک هو: بعد مراجعه تفصیل طبقات الرواه للسید الخوئی(قدّس سرّه)، تبیّن أنّ یونس لا یروی فی مجموع ما روی فی الکتب الأربعه عن حریز، عن أبی عبد الله(علیه السلام) إلّا حدیثاً واحداً. حیث ذکر السیّد الخوئی(قدّس سرّه) أنّ یونس روی عن حریز بعنوان(یونس) روایتین فی الکافی الجزء الأوّل، کتاب فضل العلم، باب ۱۹، حدیث ۱۹، وفی الجزء السابع ، کتاب الحدود، باب ۳، حدیث۴ ، وروی یونس، عن حریز، عن أبی عبد الله (علیه السلام) بعنوان(یونس بن عبد الرحمن) روایه واحده فی التهذیب، الجزء العاشر، حدیث ۲۷، لکن بعد مراجعه الروایه تبیّن أنّها کلّها حدیث واحد، فالحدیث الأوّل الذی ذکره السیّد الخوئی(قدّس سرّه) هو لیس ممّا یرویه حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام"، وإنّما یرویه عن زراره، وهو خارج عن محل کلامنا، أمّا الحدیث الثانی الموجود فی الجزء السابع من الکافی، کتاب الحدود، فهو نفس الحدیث السادس المتقدّم فی الروایه التی ذکرناها، کتاب الحدود، الباب الثالث ،حدیث ۴، علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن حریز، قال: (سألت أبا عبد الله "علیه السلام" عن المحصن، قال: فقال: هو الذی یزنی وعنده ما یغنیه). (۲) والحدیث الثالث فی التهذیب، الجزء ۱۰، حدیث ۲۷، هو أیضاً نفس الحدیث السادس (قال: سألته عن المحصن، قال: فقال: هو الذی یزنی وعنده ما یغنیه). وبعد مراجعه روایات حریز أیضاً تبیّن أنّ ما یرویه یونس، عن حریز، عن أبی عبد الله(علیه السلام) هو روایه واحده، وهی نفس الحدیث السادس المتقدّم. وما یرویه یونس، عن حریز، بعنوان(یونس بن عبد الرحمن) أیضاً روایه واحده فی التهذیب، وهی أیضاً نفس الحدیث الخامس المتقدّم. وهذا یعنی أنّ هناک روایه واحده فقط یرویها یونس، عن حریز، عن أبی عبد الله(علیه السلام) فی مجموع الکتب الأربعه، إذا أضفنا إلی هذا الحدیث، الحدیث الأوّل فی استعراض الروایات المتقدّمه، والموجود فی بصائر الدرجات بسند صحیح، عن یونس، عن حریز، عن أبی عبد الله(علیه السلام)؛ وحینئذٍ یکون مجموع ما وصل إلینا من روایات یونس، عن حریزٍ، عن أبی عبد الله(علیه السلام) هو روایتین، وهذا یؤیّد احتمال التصحیف والتحریف فی العباره، یعنی بدلاً عن أنْ تکون العباره عن یونس:(لم یسمع حریز من الإمام الصادق "علیه السلام" إلاّ حدیثاً واحداً، أو حدیثین)، تکون العباره(لم أسمع من حریز، عن الإمام الصادق "علیه السلام" إلاّ حدیثاً واحداً، أو حدیثین).ولعلّ هذا هو واحد

من الأغلاط التی يشير إليها الشيخ النجاشی فی كتاب الكشّی.

ص: ۴۲

۱- (۱۱) رجال النجاشی، النجاشی، ص ۳۷۲.

۲- (۱۲) تقدّم ذكره فی درس يوم الثلاثاء الموافق ۲۰/جمادی الأولی/ ۱۴۳۴، بعنوان الروايه السادسه.

الأمر الثانی: الذی یدعم هذا أكثر هو أنّ الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) عندما اختار من كتاب الكشّی، من البعید جدّاً أنْ نفترض أنّ ما موجود فی الكتاب هو نفسه الذی كان موجوداً فی الأصل الذی اختار منه، لأنّ من الواضح أنّ الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) لا یوافق علی هذا الرأی، حیث أنّه ذكر روایات حریز كثیراً فی كتبه الحدیثیه، وفی كتبه الاستدلالیه؛ بل الحدیثیه أیضاً، وحتی فی التهذیب كثیراً ما یستدل بروایات حریز عن أبی عبد الله(علیه السلام)، وكثیراً ما یقدّمها علی ما یعارضها.

إذن: الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) یری أنّ هذه الروایات تامّه، ولیس فیها مشكله.

قد یقال: أنّه یری أنّ حریز یرویها بالواسطه، لكنّه یتمّمها بطریق آخر.

أقول: هذا قد یصح فی روایه أو روایتین، لكنّه لا یصح فی جمیع هذه الروایات التی یذكرها فی التهذیب بعنوان(عن حریز، عن أبی عبد الله "علیه السلام")، واستدل ببعض الروایات التی یرویها حریز، عن الإمام الصادق(علیه السلام). فالظاهر أنّ موقف الشیخ الطوسی(قدس سرّه) واضح، وأنّه یری أنّ حریزاً یروی عن أبی عبد الله(علیه السلام) أحادیث كثیره، ولیس كما یقول یونس.

فأقول: من البعید أنْ الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) یأتی إلی الأصل ویجد فیه هذه الشهاده من یونس علی أنّ حریز لم یسمع من الإمام الصادق(علیه السلام) إلاّ حدیثاً واحداً، أو حدیثین، ویُبقی هذا كما هو فی ما اختاره، هذا شیء بعید، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ اختیار الشیخ الطوسی(قدّس سرّه) من كتاب الكشّی قد أملاه علی طلابه فی المشهد الغروی علی ما ذكر السیّد ابن طاووس(قدّس سرّه) فی فرج المهموم، (۱) ینقل عن خطبه الكتاب لما اختاره الشیخ الطوسی من كتاب الكشّی، یذكر صراحه أنّ هذا ما أملاه الشیخ أبو جعفر الطوسی(قدّس سرّه) فی المشهد الغروی علی طلابه). والمقصود هو لیس فقط أنّه اختار حتّی یقال أنّه غفل، أو لم یلتفت إلی هذه العباره؛ بل أنّه قرأ هذه الروایه علی طلابه. والظاهر أنّ العباره لم تكن كذلك عندما قرأها علی طلابه؛ لأنّه بحسب الظاهر لا یری أنّ حریزاً لم یسمع من الإمام الصادق(علیه السلام) إلاّ حدیثاً واحداً، أو حدیثین.

۱- (۱۳) فرج المهموم، السیّد ابن طاووس، ص ۱۳۰.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

نضيف إلى ما تقدّم:

أنّنا إذا جمعنا بين وثاقه حريز، وبين صحّه شهاده يونس، فمقتضى ذلک أنْ تكون جميع روايات حريز في كتبه، عن الصادق(عليه السلام) بالواسطه، إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين؛ لأنّ عكس ذلک يجعلنا نشكک إمّا في شهاده يونس، وإمّا في وثاقه حريز، وافتراض أنّ جميع روايات حريز في كتبه عن الصادق(عليه السلام) بالواسطه، إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، هو افتراض غير صحيح؛ لأنّ جماعه كثيرين قد نقلوا روايات حريز عن الصادق(عليه السلام) مباشره، وهؤلاء جماعه كثيرون، مثل(أبو أيوب الخزّاز، وعلي بن رئاب، وعبد الله بن مسكان، وأبان، وحمّاد بن عيسى، وسليم الفرّاء، وعبد الله بن المغيره، ..وغيرهم)، وقد نقل جماعات كثيرون عن هؤلاء روايات حريز عن الصادق(عليه السلام) بلا واسطه، من قبيل(الحسين بن سعيد، وعلي بن إبراهيم، وموسى بن القاسم، ومحمد بن الحسن الصفّار، وعلي بن إبراهيم القمّي ....) وغيرهم من أصحاب الكتب والمصنّفات، وهؤلاء أيضاً هناک من نقل عنهم روايات حريز عن الصادق(عليه السلام) بلا واسطه، وهكذا تسلسل الأمر إلى أنْ وصل إلى المشايخ العظام، مثل(الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والشيخ ابن قولويه، وأمثالهم) (قُدّست أسرارهم). هؤلاء أيضاً نقلوا روايات حريز عن الصادق(عليه السلام) بلا واسطه، وهذا يُجبرنا على واحدٍ من أمرين: فإمّا أنْ نشكّک في وثاقه حريز، وإمّا أنْ نشكّک في شهاده يونس. وحيث أنّ وثاقه حريز مُسلّمه عند الجميع، ولا يمكن التشكيک فيها، فلابدّ أنْ يكون هناک تشكيک في شهاده يونس.

قد يقال: يمكن أنْ نحتمل أنّ كل هذه الروايات الكثيره الصريحه في النقل بلا واسطه، كانت مرويّه مع الواسطه في كتب يونس، إلّا حديثاً واحداً، أو حديثين، لكنّ مَنْ نقل عن كتب حريز مباشره، أو بالواسطه، اشتبهوا، وتخيّلوا أنّ هذه الروايات في كتب حريز مرويّه بلا واسطه، بينما هي في الواقع مرويّه مع الواسطه.

ص: ۴۴

أقول: أنّ هذا الاحتمال بعيد جداً؛ لأنّه قد يصحّ في موردٍ واحدٍ، أو موردين، وبالنسبه إلى شخصٍ واحدٍ، أو شخصين، أمّا أنْ يصح في هذه الموارد الكثيره، وبالنسبه إلى هؤلاء الأشخاص الكثيرين، بأنْ يكونوا كلّهم اشتبهوا في النقل وهم عن ينقلون عن كتاب حريز، هذا أمر بعيد جدّاً، ولا يساعد عليه الاعتبار.

هذا كلّه إذا افترضنا أنّ هؤلاء جميعاً نقلوا عن كتب يونس، وأمّا إذا افترضنا أنّهم جميعاً، أو معظمهم نقلوا عنه عن طريق السماع، بأنْ يكون كل واحدٍ منهم قد سمع من شيخه، وشيخه أيضاً سمع من شيخه....وهكذا حتى يصل الأمر إلى من سمع عن حريز نفسه، كما هو النحو المتعارف في ذلک الزمان، حيث كان التحمّل، وهو السماع؛ فحينئذٍ يكون الأمر أوضح؛ إذ لا معنى لاحتمال الاشتباه، والغفله في السماع؛ فحينئذٍ يكون عدم ورود هذا الاحتمال أوضح.

الحاصل: أنّ كل ما تقدّم يجعلنا نطمئن بأنّ شهاده يونس يدور أمرها بين شيئين: إمّا أن تكون شهاده حدْسيّه معتمده على النظر والحدس، وأمّا أنْ تكون قد أصابها التحريف والتصحيف، وهذا شيء موجود، وليس بدعاً من الأمر؛ بل هو موجود ومتعارف، وعلى كلا التقديرين لا يمكن البناء عليها، ولا تكون مانعه من الاعتماد على ما يرويه حريز عن الصادق(عليه السلام)، وبهذا نختم الحديث عن سند حديث الرفع، وتبيّن من خلال البحث أنّ سنده معتبر، ويمكن الاعتماد عليه.

دلاله حديث الرفع: الكلام فی دلاله حديث الرفع يقع فی مقامات:

المقام الأوّل: فی كيفيّه الاستدلال بالروايه على البراءه الشرعيّه:

تقريب الاستدلال بالروايه: ذكر فی تقريرات السيّد الخوئی(قدّس سرّه) (۱) أنّ الإلزام المحتمل قابل لأنْ يكون وجوباً، أو تحريماً، فأنّه إذا لم تقم حُجّه على ثبوته فهو يدخل فی ما لا يُعلم، فيدخل فی فقره(ما لا يعلمون)، فيكون مرفوعاً بمقتضى حديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع يقول(رفع عن أمّتی ما لا يعلمون). (۲) ويقول أنّ المقصود بالرفع هنا هو الرفع الظاهری للتكليف الواقعی المشكوك، لا الرفع الواقعی للتكليف المشكوك؛ لأنّ التكليف كما يُرفع واقعاً يُرفع ظاهراً، والرفع الظاهری للتكليف يكون بعدم إيجاب الاحتياط من ناحيته، كما أنّ الوضع الظاهری للتكليف يكون موجباً لإجراء الاحتياط من ناحيه التكليف المشكوك، فالتكليف الواقعی المشكوك يوضع ظاهراً بإيجاب الاحتياط من ناحيته، ويُرفع ظاهراً بعدم إيجاب الاحتياط من ناحيته، فالتكليف فی المقام، الذی هو الإلزام المشكوك يكون مرفوعاً رفعاً ظاهرياً، والذی معناه عدم وجوب الاحتياط من ناحيه ذلك التكليف، حتّى لو كان ثابتاً فی الواقع؛ لأنّ الرفع ليس رفعاً واقعيّاً للتكليف، وإنّما هو رفع ظاهری للتكليف.

۱- (۱) دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئی للسيد الشاهرودی،ج۳، ص ۲۳۲.

۲- (۲) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملی، ج ۱۵، ص ۳۶۹، باب جمله ممّا عفی عنه، ح ۱.

هذا التقريب يتوقّف على أمرين:

الأمر الأوّل: أنْ نسلّم بأنّ المراد بالموصول فی الجمله هو التكليف، أی أنّ(ما لا يعلمون) يعنی التكليف الذی لا نعلم به. وأمّا إذا قلنا ـــــــ وهذا سيأتی بحثه إنْ شاء الله تعالی ـــــــ أنّ المراد به هو الموضوع الخارجی، كما سيأتی الاستدلال عليه بقرينه السياق؛ لأنّ معظم التسعه المرفوعه يُراد بها الموضوعات الخارجيّه، ولا معنی لأنْ يكون المقصود به هو الحكم الشرعی؛ بل المقصود به هو الموضوع الخارجی الذی يُجبَر عليه المكلّف، أو يُضطر إليه....الخ. فإذا قلنا بأنّ الموصول فی فقره(ما لا يعلمون) يُراد به الموضوع الخارجی، كما هو المراد بالموصول فی سائر الفقرات؛ فحينئذٍ لا يصحّ الاستدلال بالروايه؛ لأنّها اجنبيّه عن محل الكلام، وليس فيها دلاله علی رفع التكليف المشكوك ظاهرياً، وإنّما هی ناظره إلی الموضوع الخارجی. فلابدّ أوّلاً من إثبات أنّ المقصود بالاسم الموصول فی فقره(ما لا يعلمون) هو التكليف ـــــــ وهذا سيأتی بحثه ـــــــ لنفترض الآن أنّ المراد بالاسم الموصول هو التكليف، كما هو الظاهر كما سيأتی.

الأمر الثانی: أنْ نستظهر من الروايه أنّ الرفع رفع ظاهری للتكليف الواقعی المشكوك، كما ذُكر فی التقريب، حتّی يستعمل فی إثبات البراءه، والتأمين، وعدم وجوب الاحتياط؛ لأنّ الرفع الظاهری للتكليف المشكوك هو عباره عن عدم إيجاب الاحتياط من ناحيته، وهذا يكفی لإثبات التأمين والسعه، لكنّ الكلام فی أنّه ما هو الدليل علی أنّ الرفع فی الحديث الشريف هو رفع ظاهری للتكليف المشكوك؟ فقد يكون رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك؛ لأنّه كما يمكن الرفع الظاهری للتكليف المشكوك، يمكن الرفع الواقعی للتكليف المشكوك.

قد يقال: ما هو الدليل علی كون الرفع فی الحديث الشريف رفعاً ظاهريّاً للتكليف المشكوك؟

ص: ۴۶

بل قـد يقال أكثر من هذا: يتعيّن أنْ يكون الرفع رفعاً واقعيّاً، وليس رفعاً ظاهريّاً؛ لأنّ الرفع الظاهرى فيه مؤنه إثباتيّه لا دليل عليها، وهى مسـأله أنّ ظـاهر الحـديث هـو أنّ المرفـوع هـو نفس مـا لاـ تعلم به، أى أنّ الرفـع يتعلّـق بنفس مـا يتعلّـق به الجهـل والعلم، فالحـديث الشـريف يقول:(رفع ما لا يعلمون) فنفس هـذا الذى لا تعلم به هو المرفوع، فيكون المرفوع، ومتعلّق عدم العلم واحداً، وهـذا يساعد على أنْ يكون الرفع واقعياً، لا ظاهرياً؛ لأنّه متى ما قلنا أنّ الرفع هو رفع ظاهرى فسوف يتعدّد، ويختلف المرفوع عن متعلّق عـدم العلم، لأـنّ فى الرفع الظـاهرى يكون مـا لاـ أعلم به هو التكليف الواقعى، بينما المرفوع فى الرفع الظاهرى هو وجوب الاحتيـاط، وليس هـو مـا لاـ أعلم به، والـذى هـو التكليف الواقعى؛ لأـنّ المفروض أنّ الرفع ظـاهرى، وليس رفعـاً واقعيّـاً، فـالرفع الظاهرى لا يتعلّق بما لا أعلم به، الـذى هو التكليف الواقعى، وإنّما يكون الرفع رفعاً ظاهرياً، بمعنى عدم إيجاب الاحتياط، فيكون المرفوع شـيئاً آخراً غير ما لا أعلم به، وهـذا خلاف الظهور الأوّلى للحـديث الشـريف. فقد يقال: بأنّ ظاهر الحديث الشـريف هو الرفع الواقعى، لاـ الرفع الظـاهرى، بنكته أنّ الرفع الظـاهرى يسـتلزم أنْ يكون المراد من المرفوع غير مـا يُراد ممّـا لا يعلمون، بينما الحـديث ظاهر فى اتحادهما، وأنّهما شـىء واحـد، بمعنى أنّ ما لا أعلم به يكون هو المرفوع، وهـذا لا ينسـجم إلاّ مع كون الرفع رفعاً واقعيّاً، لا ظاهريّاً.

قـد يقال: من الممكن أنْ نحافظ على مسأله أنّ الرفع يُسـند إلى نفس ما لا يعلمون، وليس هناك تجوز فى إسـناد الرفع إلى ما لا يعلمـون، وبـذلك نحافـظ على ظهـور الحـديث، المرفـوع هـو نفس التكليـف الـواقعى المشـكوك ـــــــــ والكلاـم عن الرفع الظـاهرى، وليس عن الرفع الواقعى ـــــــــ فـإذا التزمنـا بـأنّ المرفوع هو نفس ما لا يعلمون؛ فحينئـذٍ لا يكون هناك تجوز، ولا مخـالفه للظـاهر، لكن يُـدّعى بـأنّ الرفع له ليس رفعـاً حقيقيـاً، وإنّمـا الرفع فيه مسامحه وعنايه، أى أنّ الرفع رفع ظاهرى للتكليف الواقعى المشـكوك. إذن: ليس هنـاك تجوّز ومسامحه فى إسـناد الرفع إلى ما لا يعلمون؛ بل الرفع مسـند حقيقه وواقعاً إلى ما لا يعلمون، لكنّ الرفع ليس رفعاً حقيقياً، وإنّما هو رفع مجازى، ومسامحى.

أقول: جواب هـذا واضح؛ لأنّنا لم نغيّر شـيئاً، فسواء نقلنا العنايه من كونها عنايه فی إسـناد الرفع إلی ما لا يعلمون إلی كونها عنايه فی نفس الرفع، يعنی يـدور الأمر بين أنْ نبـذل عنايه فی إسـناد الرفع إلی ما لا يعلمون، ونقول أنّه ليس مسـنداً إلی ما لا يعلمون، وإنّمـا هو مسـند إلی وجوب الاحتيـاط، وأسـند مسامحه إلی ما لا يعلمون، لكن مع الحفاظ علی الرفع الحقيقی، فيبقی علی حاله وليس فيه مسامحه؛ لأنّ وجوب الاحتياط يرتفع حقيقه، وليس ظاهريّاً ومسامحه. وأمّا أنْ نقول: نحافظ علی أنْ يكون الإسناد إلی مـا لا ـ يعلمون اسـناداً حقيقيـاً، لكن تكون العنايه فی جانب الرفع، فنقول أنّ المرفوع هو التكليف الواقعی المشـكوك، لكنّ رفعه ليس رفعاً حقيقياً، وإنّما هو رفع تجوّزی، فالعنايه لازمه علی كلا التقديرين، وكأنّه بذلك ـــــــ مثلاً ـــــــ يتمّ الإشكال، الذی هو أنّ تقريب الاسـتدلال الذی ذُكر يتوقّف علی أنْ يكون الرفع رفعاً ظاهرياً، بينما ظاهر الحديث هو أنّ الرفع رفع حقيقی، وأنّ الرفع الظـاهری يحتـاج إلی عنايه إثباتيّه، إمّا فی إسـناد الرفع إلی ما لا يعلمون، وإمّا فی نفس الرفع، بأنْ يكون الرفع مجازياً، وليس حقيقيّاً.

إذن: العنـايه لاـزمه علی كـل تقـدير إذا كـان الرفع رفعاً ظاهريّاً، بينما لا يلزم بـذل عنايه عنـدما يكون الرفع رفعاً حقيقيّاً. هـذا هو الإشكال علی التقريب المذكور.

جواب الإشـكال: أنّ العنايه لازمه حتّی علی تقـدير أنْ يكون المراد هو الرفع الحقيقی، وذلك باعتبار أنّه لا يمكن الالتزام بالرفع الحقيقی؛ بـل هو محال كما ذكرو؛ لأنّه يعنی تقييـد الحكم بالعلم به، ومعناه اختصاص الأحكام بالعالمين، فأنّ معنی أنّ التكليف الـذی تجهـل به يكون مرتفعاً عنك واقعاً هو أنّ التكاليف الواقعيّه مختصّه بمن يعلم بها، الرفع الواقعی فی حال الجهل بالتكليف مستلزم لاختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها، وتقييد الحكم بالعلم به، وهذا محال،

فـإذن: لاـ يمكن أنْ نقول بإمكـانّ الرفع الواقعى؛ بـل هو محال. نعم، الشـىء الـذى ليس محالاً، والـذى يمكن أنْ يقال هو مسأله تقييـد أصـل العلم بالجعـل فى موضوع الحكم المجعول، أى التفرقه بين الجعـل والمجعول، ليس أنّ الجعل مقيّـد بالعلم به، هـذا محـال، وإنّمـا يقـال أنّ الجاهـل بالجعـل لاـ يرتفـع عنه الجعـل، وإنّمـا يرتفـع عنه فعليّه الحكم، ووصول الحكم إلى مرتبه الفعليّه ـــــــ بأى معنى فسرناها ـــــــ هذا هو الذى يرتفع عن الجاهل.

هـذا هو التفسير المنطقى الحقيقى، وهو أنْ يقال: ليس المقصود هو تقييد الحكم والجعل بالعلم به حتّى يلزم محال، وإنّما يكون المقصود هو تقييـد الأحكام، وتقييد المجعول، ووصول الحكم إلى حدّ الفعليه بالعلم بالجعل، كما فى روايه التقصـير فى موضـع الإتمام، حيث يقول(عليه السلام) فى الروايه(إذا قرأت عليه آيه التقصير) (١) فالمجعول يكون فعليّاً فى حقّه، وتجب عليه الإعاده إذا صـلّى تماماً فى موضع القصر، ومفهومها هو إذا لم تقرأ عليه آيه التقصير، يعنى إذا لم يكن عالماً بالجعل، فالجاهل بالجعل لا تُرفع فى حقّه آيه التقصـير بمـا تمثّله من جعـلٍ؛ لأنّ الجعل ثابت فى حق العالم والجاهل، والأحكام مشتركه بين العالم والجاهل، وإنّمـا المجعول لاـ يكون فعليّاً فى حقّه، فيكون المرفوع هو المجعول، وما لا يعلم به هو الجعل، إذن: حتّى على تقـدير أنْ يكون الرفع رفعاً واقعيّاً، وليس ظاهرياً، أيضاً يلزم بـذل عنايه؛ لأنّه لا يمكن الالتزام بالرفع الواقعى للتكليف المشـكوك واقعاً؛ وإلّا يلزم محـذور اختصـاص الأحكـام بالعـالمين بهـا، ومحـذور تقييـد الحكم بالعلم به، وهـذا محال، وإنّما الشـىء المتصوّر للرفع الواقعى للتكليـف المشـكوك فى حـال الجهـل هـو رفـع المجعـول، فيختلـف متعلّـق العلم مـع متعلّق الرفع، فيكون المرفوع هو المجعول، بينمـا(ما لا أعلم به) هو الجعل. فإذن: يبقى إسـناد الرفع إلى ما لا يعلمون ليس رفعاً حقيقياً؛ لأنّ ما لا أعلم به هو الجعل، وهو غير مرفوع بناءً على هـذا الطرح، وليس هو الـذى يُرفع، وإنّما الذى يُرفع هو فعليّه المجعول، فالعنايه لازمه على كل تقدير، سواء كان الرفع واقعى، أو كـان الرفع ظـاهرى فالعنـايه لابـدّ منها؛ وحينئـذٍ تبقى القضـيّه قضـيّه اسـتظهار، أى ما هو الـذى يُسـتظهر من هـذا الحديث الشـريف؟ هل الرفع هو رفع واقعى؟ أو أنّه رفع ظاهرى؟ ولا إشـكال أنّ الأظهر، والأقرب بمناسـبات الحكم والموضوع، باعتبار أخذ عدم العلم فى هذا الحديث الشـريف، هو أنْ يكون الرفع رفعاً ظاهريّاً للتكليف الواقعى المشكوك، هذا هو المناسب لهذا الحديث الشـريف، فتكون المسأله اسـتظهاريّه، ولا يمكن إقامه قرائن غير القرائن السابقه لإثبات أنّ الرفع رفع واقعى، وليس رفعاً ظاهريّاً.

ص: ۴۹

١- (٣) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى، ج ٣، ص ٢٢۶.

نعم هناك محاوله لإثبات أنّ الرفع ظاهرى لقرائن، وأوّل قرينه هى مسأله الامتنان، باعتبار أنّ سياق الحديث الشريف سياق امتنانى، فهذا الامتنان جُعل قرينه على أنّ الرفع هو رفع ظاهرى، وليس رفعاً واقعيّاً.

وبعباره أخرى: جُعل قرينه على أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط، وليس هو التكليف الواقعى المشكوك، باعتبار أنّ قرينه الامتنان تقيّدنا بأنْ نقول أنّ ما يُرفع لابدّ أنْ يكون فى رفعه امتناناً على الأمّه، وفى عدم رفعه خلاف الامتنان، وأنّ الذى يبقى ولا يُرفع لابدّ أنْ لا يكون فيه كلفه، وضيق على الأمّه. ومن يستدل بهذه القرينه على أنّ الرفع رفع ظاهرى، يقول: هذا يمكن تطبيقه بشكلٍ واضحٍ جدّاً على وجوب الاحتياط، فرفع وجوب الاحتياط فيه امتنان على الأمّه، وعدم رفعه فيه كلفه ومشقّه على الأمّه. وأمّا إذا كان الرفع رفعاً واقعيّاً فلا يمكن تطبيق هذا؛ لأنّ الرفع هو رفع للتكليف الواقعى المشكوك، والتكليف الواقعى المشكوك فى حدّ نفسه، وبقطع النظر عن وجوب الاحتياط ليس فى وضعه كلفه على العباد، ولا فى رفعه امتنان عليهم، فهذه تكون قرينه على أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط، وليس المرفوع هو التكليف الواقعى المشكوك.

يبقى أنّه لماذا يكون التكليف الواقعى المحتمل، وبوجوده الاحتمالى ليس فى بقائه كلفه ومشقّه ؟ ولا فى رفعه منّه ؟ هناك ملازمه بين كون الشيء فى بقائه كلفه ومشقّه، وبين كون فى رفعه امتنان، وحيث أنّ بقاء التكليف الواقعى بقطع النظر عن وجوب الاحتياط ليس فيه مشقّه على العباد، فرفعه لا يكون فيه امتنان، لماذا؟ الظاهر أنّ هذا مبنى على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كان الكلام فی أنّ الرفع فی الحديث الشريف هل هو رفع ظاهری للتكليف المشكوک، أو هو رفع واقعی له؟ وحيث أنّهم يرون أنّ الاستدلال بالحديث الشريف على البراءه يتوقّف على أنْ يكون الرفع فيه رفعاً ظاهريّاً، ذكروا وجوهاً لإثبات أنّ الرفع فی الحديث الشريف هو رفع ظاهری، وقد ذكرنا الوجه الأوّل منها فی الدرس السابق،

وكان حاصله هو: الاستدلال بقرينه الامتنان، وكون الحديث الشريف مسوقاً مساق الامتنان، حيث قالوا بأنّه يناسب الرفع الظاهری، ولا يناسب الرفع الواقعی، وذلک باعتبار أنّ الذی يُفهم من الحديث الشريف هو أنّ الرفع فيه امتنان على الأمّه، فإذن: لابدّ أنْ يكون ثبوت المرفوع خلاف الامتنان، أی فی ثبوته مشقّه وكُلفه، وفی رفعه رفع للمشقّه والكلفه، فيكون فيه امتنان. أمّا الشیء الذی لا يكون فی ثبوته مشقّه وكلفه، لا يكون فی رفعه امتنان، فلا يكون مشمولاً للحديث؛ إذ ليس فی رفعه امتنان حتّى يكون الحديث ناظراً إليه، ومن هنا ذكروا بأنّ الحديث إنّما ينسجم مع الرفع الظاهری؛ لأنّ معنى الرفع الظاهری هو أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط عند الشکّ فی التكليف الواقعی، ولا إشكال فی أنّ هذا يدخل فی الضابطه السابقه؛ لأنّ فی ثبوت وجوب الاحتياط كلفه ومشقّه، وفی رفعه امتنان على العباد.

بينما فی الرفع الواقعی ليس فی ثبوت التكليف الواقعی المرفوع ـــــــ بقطع النظر عن وجوب الاحتياط ـــــــ مشقّه على العباد، حتّى يكون فی رفعه امتنان. فلو كان المراد بالرفع هو الرفع الواقعی، بمعنى أنّ التكليف المشكوک يُرفع واقعاً، فلابدّ أنْ نفترض أنّ فی ثبوته كلفه، وفی رفعه امتنان، بينما التكليف الواقعی على واقعيته، وبقطع النظر عن وجوب الاحتياط، ليس فی ثبوته كلفه، حتّى يكون فی رفعه امتنان، فالحديث ينسجم مع الرفع الظاهری، ولا ينسجم مع الرفع الواقعی. وهذا كأنّه يبتنی على القول بمسلک قبح العقاب بلا بيان، وأنّ التكليف الواقعی المحتمل لا يتطلب من المكلّف أیّ شیء؛ لأنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، يعنی أنّک لست مسئولاً عن امتثال التكليف الواقعی المحتمل.

ص: ۵۱

إذن: بناءً على هذا المسلک، ليس فی ثبوت التكليف الواقعی المحتمل كلفه على المكلّف، فلا يكون فی رفعه امتنان، فالامتنان يكون قرينه على أنّ الرفع فی الحديث الشريف هو رفع ظاهری، وليس رفعاً واقعيّاً.

ويُلاحظ على هذه القرينه أمران:

الأمر الأوّل: أنّنا إذا قلنا بمسلک حق الطاعه فسوف يختلف الأمر، ولا يتمّ هذا البيان؛ لأنّه بناءً على هذا المسلک، يكون ثبوت التكليف الواقعی المحتمل فيه كلفه على المكلّف؛ لأنّ موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو هذا التكليف مع احتماله من قِبل المكلّف، فالعقل يستقل بلزوم امتثال التكليف المحتمل، حتّى إذا لم يجعل الشارع وجوب الاحتياط ظاهرياً. فإذن: التكليف المحتمل على تقدير ثبوته فيه كلفه ومشقّه على المكلّف، فعندما يُرفع التكليف الواقعی المحتمل يكون فی رفعه امتناناً على العباد. فقرينه الامتنان حينئذٍ لا تعيّن الرفع الظاهری فی مقابل الرفع الواقعی، وإنّما تنسجم مع كلٍ منهما.

بعباره أخرى: أنّ الامتنـان كمـا يتحققّ فى الرفع الظـاهرى للتكليف الواقعى المحتمـل المتمثـل برفع إيجـاب الاحتيـاط، كـذلك يتحقـق الامتنـان فى الرفع الـواقعى للتكليـف المحتمـل؛ لأنّ ثبوت التكليف الواقعى المحتمـل فيه كلفه على العبـاد بحكم العقل ـــــــــ لأنّنا نتكلم بناءً على مسلك حق الطاعه ـــــــــــ فحينئذٍ يكون فى رفعه امتنان على العباد.

الأمر الثانى: الذى يُلاحظ على هذه القرينه غير مسأله أنّها قضيّه مبنائيّه، لو سلّمنا، وقلنا بقاعده قبح العقاب بلا بيان، وأنّ التكليف الواقعى المحتمـل ليس فيه كلفه على المكلّف، ولا يتطلّب الامتثـال من المكلّف؛ فحينئـذٍ يمكن أنْ يقال: الامتنان أيضاً يحصـل برفع التكليف الواقعى المحتمـل؛ لأنّه لا إشكال فى أنّ التكليف الواقعى هو منشـأ إيجـاب الشـارع للاحتيـاط، يعنى هو منشأ ما يكون فيه كلفه ومشقّه على العباد؛ لأنّ من الواضح أنّ إيجاب الاحتياط ينشأ من التكليف المحتمل، فلو لم يكن التكليف محتملاً لما أوجب الشارع الاحتياط، وإنّما أوجب الشارع الاحتياط لاحتمال وجود تكليف فى الواقع. فإذن: منشأ وجوب الاحتياط الـذى فيه كلفه، وفى رفعه امتنـان، هو التكليف الواقعى المحتمل، والامتنان كما يحصل برفع وجوب الاحتياط يحصل أيضاً برفع منشأه، ومنشأه هو التكليف الواقعى المحتمل، فيرفعه الشارع باعتبار أنّه منشأ لإيجاب الاحتياط، فيكون فيه امتنان أيضاً.

ص: ۵۲

وبعباره أخرى: هو واقع فى طريق إيجاب الاحتياط؛ إذ لولاـه لما أوجب الشارع الاحتياط. إذن: ثبوته باعتباره منشأ لإيجاب الاحتياط يكون فيه كلفه، ورفعه باعتبار أنّه يوجب رفع وجوب الاحتياط يكون فيه امتنان.

الوجه الثاني: الذى ذكر لإثبات أنّ الرفع فى الحديث الشريف رفع ظاهرى، لا واقعى هو ما نُقل عن السيّد الخوئى(قدّس سرّه)، حيث يقول أنّ هناك قرينتان لإثبات أنّ الرفع ظاهرى، لا واقعى، يُعبر عن أحداهما بأنّها قرينه داخليه، والأخرى بأنّها خارجيّه، وسيأتى الكلام إنْ شاء الله تعالى عن القرينه الخارجيه.

أمّا القرينه الداخليّه (١) التى تسمّى بمناسبات الحكم والموضوع، هى قرينه تقتضى إراده الرفع الظاهرى لا الواقعى، باعتبار أنّ نفس التعبير بـــــ (ما لا يعلمون)، أى (بالشكّ) يدلّ على أنّ فى الواقع شىء لا نعلمه، ونشك فيه؛ لأنّ الشك والجهل فرع وجود المشكوك والمجهول، والشك فى شىءٍ فرع وجود الشىء، وعدم العلم بالشىء فرع وجود الشىء. إذن: نفس التعبير بعدم العلم فى الروايه، معناه أنّ هناك شيئاً موجوداً فى الواقع لاـ نعلمه. يقول: هذا هو ظاهر الروايه، وتسمّى بالقرينه الداخليّه. ثمّ يقول(قدّس سرّه): ومن الواضح أنّه لو كان الرفع رفعاً حقيقياً واقعيّاً للتكليف المشكوك، وكان المرفوع هو الوجود الواقعى للتكليف بمجرّد الجهل، لكان الجهل به مساوقاً للعلم بعدمه؛ لأنّ المفروض أنّ الرفع رفع واقعى للتكليف الواقعى المشكوك، فيكون المرفوع فى حاله الجهل هو الوجود الواقعى للتكليف. إذن: الجهل به يساوق القطع بعدمه؛ لأنّ المفروض أنّ الجهل بالشىء يوجب رفع التكليف واقعاً وحقيقه. إذن: الجاهل بالتكليف لابدّ أنْ يكون قاطعاً بعدمه، وكيف يكون قاطعاً بعدمه والروايه تقول (تكليف لاـ تعلمه) وقد ذكر أنّ ظاهر هذه العباره هو أنّ هناك شيئاً فى الواقع، وتشكّ فيه، أو لا تعلمه، الرفع الواقعى فى حاله الجهل أنت قاطع بعدمه، بينما ظاهر الحديث أنّ هناك شيئاً فى الواقع لا تعلمه، ولا تشكّ فيه، وهذا يتحقق فى الرفع الظاهرى الذى معناه رفع إيجاب الاحتياط. إذن: هناك شىء فى الواقع تشكّ فيه، ولا تعلمه، يرفعه الشارع رفعاً ظاهريّاً، وهذا لاـ محذور فيه، وينسجم مع ظاهر الحديث؛ لأنّ ظاهر الحديث يقول: لابدّ أنْ يكون هناك شىء فى الواقع يُجهل به، ويُشكّ فيه، وهذا ينسجم تماماً مع الرفع الظاهرى؛ إذ فى الرفع الظاهرى ليس هناك مانع من أنْ نقول هناك شىء نجهل به؛ لأنّ الجهل بناءً على الرفع الظاهرى، لا يقول بأنّه يساوق القطع بعدم التكليف، ولا يقول أنّ الجهل يوجب رفع التكليف واقعاً بوجوده الواقعى، وإنّما يوجب رفعه ظاهريّاً، وإنْ كان ثابتاً فى الواقع.

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٥٧.

فإذن: الرفع الظاهری ینسجم مع ظاهر الحدیث الشریف، فیکون هذا قرینه علی إراده الرفع الظاهری، فی مقابل الرفع الواقعی.

هـذا الکلام مرجعه فی الحقیقه إلی أنّه عنـدما یقـال: کـل حکمٍ تشـکّ فیه مرفوع عنک ــــــــــ وهـذا هو مفاد حـدیث الرفع ــــــــــ صـحیح أنّ الحکم قـد فُرض فیه الشک، وعدم العلم ــــــــــ إذا فسـرنا عدم العلم بالشکّ ــــــــــ لکن الکلام فی أنّ فرض الشک فیه هل هو بقطع النظر عن محمول القضـیّه، أی عن الرفع، أو فُرض فیه الشک، وعـدم العلم حتّی بعد الرفع؟ هو کـأنّه یفهم أنّه فُرض فیه الشـک وعـدم العلم، والجهـل حتّی بعـد الرفع؛ فحینئـذٍ ذکر هـذا الکلام؛ لأنّه بعـد الرفع یرتفع التکلیف الواقعی بوجوده الواقعی، ومن هنـا یکون الجهل مساوقاً للقطع بعـدم التکلیف الواقعی، فلا تبقی حاله شکّ، لکن عـدم بقاء حاله شکّ إنّما یکون بعد الرفع، فیتمّ کلامه، فإذا کان المقصود هو أخذ الشکّ فی موضوع المرفوع حتّی فی مرحله ما بعد الرفع، أی حتّی بعـد الرفع لابـدّ من افتراض أنْ یکون هناک شـیء ثابت فی الواقع نجهل به، فیصـح کلامه؛ لأنّ هذا لا ینطبق إلاّ علی الرفع الظـاهری، ففی الرفع الظـاهری بعـد الرفع نقول بـأنّ هناک شـیئاً ثابتاً فی الواقع نشک به، أمّا فی الرفع الواقعی، فبعـد الرفع یکون الجهل بالشیء مساوقاً للقطع بعدمه، ویکون هناک قطع بعدم التکلیف؛ فحینئذٍ لا معنی لأن نقول أنّ هناک شیئاً ثابتاً فی الواقع لا نعلمه؛ بـل نحن نعلم بعـدمه ــــــــــ بنـاءً علی الرفـع الواقعی للتکلیف المشـکوک ــــــــــ لکنّ الکلام فی أنّه من قـال بـأنّ الشـک مأخوذ فی موضوع المرفوع حتّی بعـد الرفع؟ التکلیف الـذی تشک فیه بقطع النظر عن الرفع مرفوع عنک، وهـذا ینسـجم حتّی مع الرفع الواقعی، ولاـ یختصّ بالرفع الظاهری، فی الرفع الواقعی یوجـد تکلیف مشـکوک یُفترض ثبوته فی الواقع، ونشـکّ فیه، هذا کلّه بقطع النظر عن الرفع، وبعد ذلک یأتی مرفوع یرفعه واقعاً، بعد الرفع هناک قطع بعدمه، إذا قلنا بأنّ الرفع رفع واقعی، وهذا لا ینافی الحدیث الشـریف؛ لأنّ الحدیث الشـریف افترض الشکّ ــــــــــ الذی یقول عنه(قدّس سرّه) بأنّه ملازم لثبوت شیء فی الواقع ــــــــــ قبـل الرفع، وبقطع النظر عن الرفع. کـل حکم تشـک فیه أرفعه واقعـاً وحقیقه، ما هو المحـذور فیه، لا یُفهم من هـذا أکثر من أنّ الشکّ أُخـذ وأفتُرض بقطع النظر عن الرفع، وهـذا یصـدق حتّی فی الرفع الواقعی، ولا یتوقّف علی أنْ یکون الرفع رفعاً ظاهریّاً.

ص: ۵۴

الوجه الثالث: هو الذى ذكره السيّد الشهيد(قدّس سرّه)، وحاصله: أنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع لولا هذا الحديث كان موضوعاً على الأمّه، وهذا لا ينطبق إلّا على الرفع الظاهرى؛ لأنّ إيجاب الاحتياط لولا حديث الرفع، لكان موضوعاً على الأمّه، وإنّما نحن نثبت التأمين بحديث الرفع، وإلّا لولا حديث الرفع لكان وجوب الاحتياط موضوعاً على العباد، أمّا فى الرفع الواقعى، فلا نستطيع القول بأنّه لولا حديث الرفع لكان التكليف الواقعى ثابتاً، وموضوعاً على العباد، فقد يكون موضوعاً، وقد لا يكون له ثبوت أصلاً، بخلاف إيجاب الاحتياط، فأنّه لولا حديث الرفع لكان ثابتاً موضوعاً على العباد، والحديث ظاهر فى أنّ المرفوع لولا الرفع لكان ثابتاً، وهذا ينسجم مع الرفع الظاهرى، ولا ينسجم مع الرفع الواقعى. هذا الوجه الثالث كقرينه معيّنه لإراده الرفع الظاهرى فى مقابل الرفع الواقعى. (۱)

وأجاب هو(قدّس سرّه) عن هذا الوجه: بأنّ هذا لا يتم فيما إذا كان المراد بالموصول واقع التكليف، لا عنوان التكليف، يعنى ما يكون تكليفاً بالحمل الشايع الصناعى، فإذا أريد بالموصول واقع التكليف؛ فحينئذٍ لا يكون هذا الوجه تامّاً، وذلك لأنّه إذا أريد به واقع التكليف كأنّه يصبح واقع التكليف مقدّر الوجود، فكأنّه هكذا يقال: أنّ الاسم الموصول الذى افترضنا أنّ المراد به واقع التكليف، على تقدير أنْ يكون هناك تكليف ــــــ واقع التكليف، وليس عنوان التكليف ــــــــ وأنت لا ـ تعلم به، فهو مرفوع عنك، حتّى لو قلنا بالرفع الواقعى هو ينسجم مع ظاهر الحديث؛ لأنّ واقع التكليف فُرض وجوده، فيكون واضحاً أنّه لولا رفعه لكان ثابتاً، فلا يكون قرينه على الرفع الظاهرى؛ بل يكون قرينه حياديّه.

۱- (۲) بحوث فى علم الأصول، تقرير السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ۵، ص ۴۱.

الخلاـصه: أننّا لا نريـد أنْ نـدخل فى تفاصيل القرائن التى ذكرت أكثر من ذلك، وإنّما ننتهى إلى هـذه النتيجه، بقطع النظر عن هـذه القرائن: أساساً هل يمكن الالتزام بالرفع الواقعى، أو لا يمكن؟ هل هناك محـذور ثبوتى، أو إثباتى فى الرفع الواقعى، أو لا يوجـد؟ فإذا انتهينا إلى نتيجه أنّ هناك محـذور ثبوتى، أو إثباتى فى الرفع الواقعى للتكليف المشـكوك؛ فحينئذٍ يتعيّن أنْ يكون الرفع رفعاً ظاهريّاً، سواء تمّت هذه القرائن، أو لم تتم. هم ذكروا أنّ هناك محذوراً ثبوتيّاً فى الرفع الواقعى، وهو مسأله اختصاص الأحكـام بالعـالمين بهـا إذا كان ناشـئاً من تقييـد الحكم بالعلم به. وهـذا محال، هـذا محـذور ثبوتى يمنع من أنْ يكون الرفع فى الحـديث فى حال الجهل، وعدم العلم رفعاً واقعيّاً للتكليف المشـكوك؛ لأنّ معنى أنّ الرفع واقعى للتكليف المشـكوك فى حال الجهـل، يعنى عـدم وجود تكـاليف واقعيّه فى حق الجـاهلين بها، فتختصّ التكاليف بالعالمين بها. واختصاص التكليف بالعالم إنْ كان يعنى أخذ العلم بالتكليف فى موضوع التكليف، فهو محال.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا فى الدرس السابق أنّه يمكن أنْ يُستغنى عن الأدلّه والقرائن التى ذكروها لتعيين أنّ الرفع فى الحديث الشـريف ظاهرى، لا واقعى،

وذلك بأنْ يقال: أنّ تقييد الأحكام بالعالمين بها فيه محذور، ومن الواضح أنّ الرفع الواقعى يسـتلزم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وعـدم شـمولها للجاهل. فإذا كان الاختصاص قائماً على اساس تقييـد الأحكام بالعلم بها، فهـذا يسـتلزم محـذوراً ثبوتيّاً، وهو اسـتلزام الـدور، وتوقّـف الشـىء على نفسه، ويلزم منه إخراج العلم عن حقيقته ودوره الـذى هو دور الكـاشف عن متعلّقه، وليس دور الـذى يساهم فى وجود متعلّقه، ويكون علّه وسـبباً فى وجود ما يتعلّق به. ومعنى تقييد الأحكام بالعلم بها هو أنّ العلم يساهم فى إيجـاد الحكم، وبهـذا يخرج العلم عن دوره الحقيقى الـذى هو دور الكـاشف المحض عن متعلّقه من دون أنْ يكون مساهماً فى وجوده. فلأحد هذه المحاذير التزموا باستحاله تقييد الأحكام بالعلم بها.

ص: ۵۶

فـإذن: مـا يلزم من كون الرفع واقعيّـاً من اختصـاص الأحكـام بالعـالمين بهـا، إنْ كـان هـذا الاختصـاص يُفسـر على أسـاس تقييد الأحكام بالعلم بها؛ فحينئذٍ يلزم منه محذوراً ثبوتيّاً.

وأجيب عن هـذا الإشـكال: بأنّه يمكن التخلّص من كل هـذه المحاذير بفكره الجعل والمجعول، بأن يقال: أنّ العالم بالجعل فقط يكون الحكم فعليّـاً فى حقّه، فيكون العلم بالجعـل مـأخوذاً فى موضوع المجعول، لاـ أنّ العلم بالجعـل مأخوذ فى موضوع الجعل حتّى تلزم منه المحـاذير السابقه، وتكون الأحكام مقيّـده بالعلم بها بحيث يكون المعلوم هو نفس المقيّـد، وليس أنّ العلم يتوقّف على نفسه، فهـذا معناه أخـذ العلم بالحكم قيداً فى نفس الحكم، وهذا يلزم منه المحذور. وإنّما نقول أنّ العلم بالجعل يؤخذ قيداً فى المجعول؛ فحينئذ لا يلزم منه محذور توقّف الشىء على نفسه، ولا يستلزم الدور، ولا إخراج العلم عن حقيقته، وواقعه، ودوره.

أمّا عدم استلزام الدور؛ فلأنّ الموقوف غير الموقوف عليه، فالمجعول لا يتوقف على العلم به حتّى يلزم الدور، وتوقّف الشیء علی نفسه، وإنّما يتوقّف على العلم بالجعل، والعالم بالجعل هو الذی يكون الجعل فعليّاً فی حقّه، وهذا لا محذور فيه؛ لأنّ المجعول لم يتوقّف على العلم به، وإنّما توقّف على العلم بالجعل، فما يُعلم به هو الجعل، وما يثبت نتيجه العلم بالجعل ليس هو الجعل، وإنّما ما يثبت نتيجه العلم بالجعل هو المجعول، فمع تغاير الموقوف، والموقوف عليه ترتفع كل هذه المحاذير الثبوتيّه.

ولكنّنا نقول: نعم، هذا أمرٌ ممكن، ويمكن الالتزام به لدفع المحاذير الثبوتيّه السابقه، لكنّ هذا يحتاج إلی دليل، أی يحتاج إلی ما يثبت أنّ الحكم فی مرحله الفعليه مقيّد بالعلم بالجعل، بمعنی أنّ الإنسان إذا كان عالماً بالجعل، فالحكم يكون فعلياً فی حقّه، وتترتّب آثار الحكم الفعلی فی حقّه من القضاء والإعاده، وأمثالهما. وأمّا إذا كان جاهلاً بالجعل فالحكم لا يصل إلی مرحله الفعليّه، فلا يكون فعليّاً فی حقّه. ولكن هذا بحاجه إلی إثبات، أنْ نفرّق بين العالم بالجعل، وبين الجاهل بالجعل بلحاظ فعليّه الحكم، وترتّب آثار الفعليّه على الحكم، فالعالم بالجعل يكون الحكم فعليّاً فی حقّه، وتترتّب عليه آثار الفعليّه، أمّا الجاهل بالجعل، فلا يكون الحكم فعليّاً فی حقّه، ولا تترتّب عليه آثار الفعليّه، وهذا معناه أنّ كل جاهلٍ بالحكم لا نلتزم فيه بوجوب الإعاده، ولا بوجوب القضاء؛ لأنّ الحكم ليس فعليّاً فی حقّه؛ لكونه جاهلاً بالجعل، وهذا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه على خلاف إطلاق الأدلّه، وعلى خلاف قاعده الاشتراك التی يؤمنون بها، والمسلّمه عندهم، ومعناها أنّ الجميع يشتركون فی الأحكام، العالم والجاهل، ومقصودهم بالاشتراك فی الأحكام هی الأحكام الفعليّه التی تترتّب عليها الآثار، فكما أنّ العالم بالجعل إذا ترك الواجب يجب عليه إعادته، أو قضاؤه، فكذلك الجاهل بالجعل أيضاً يجب عليه الإعاده إذا التفت، ويجب عليه القضاء، فوجوب الإعاده والقضاء من آثار فعليّه الحكم، ووصول الحكم إلی حدّ الفعليّه. إذن: لا إشكال عندهم فی أنّ مقتضی إطلاقات الأدلّه، واشتراك الأحكام بين العالم والجاهل هو أنّ لا فرق بين العالم بالجعل، والجاهل به، فی أنّ كلّاً منهما يكون الحكم فعليّاً فی حقّه، وتترتّب آثار الفعليّه على كلٍ منهما. فالتفريق بينهما، والالتزام بأنّ الحكم يكون فعليّاً فی حقّ العالم بالجعل، أمّا الجاهل بالجعل، فلا يكون الحكم فعليّاً فی حقّه، فلا تجب عليه الإعاده، ولا يجب عليه القضاء، هذا التفريق بحاجه إلی دليلٍ، فتكون المشكله فيه إثباتيّه.

ص: ۵۷

نعم، لا ـ إشكال فى أنّه ثبت ذلك، والتزم علماؤنا بـذلك فى مواردٍ هم قالوا بأنّ الـدليل دلّ عليها، ولولا الـدليل لما التزمنا بهـذا التفريق. والمقصود بـالموارد هى موارد القصـر والتمـام، والجهر والإخفـات، فالجهل بالجعل هناك يوجب عـدم فعليّه المجعول؛ ولذا لم يؤمر الجاهل بالجعل بالإعاده إذا صـلّى تماماً فى موضع القصـر، وهذا يكشف عن أنّ وجوب القصر كحكمٍ شرعى ليس فعليّاً فى حقّه؛ لأنّه جاهـل بـآيه التقصـير، يعنى جاهل بالجعل. لكن هـذه دلّ الـدليل عليها، ولكن حيث لا يـدلّ الـدليل عليها لا يمكن الالتزام بهذا التفصيل بين العالم بالجعل، وبين الجاهل بالجعل.

إذن: الرفع الواقعى، سواء كـان بمعنـاه الظـاهر من دون تأويـلٍ، ومن دون إعمـال عنـايهٍ، فيه محـذور ثبوتى كمـا اعـترفوا به، ومع إعمـال عنـايهٍ فيه وتقسيمه إلى افـتراض أنّ المعلوم هو الجعـل، ومـا يثبت هو المجعول؛ فحينئـذٍ نقول: هـذا فيه مشـكله إثبـاتيّه، ويحتاج إلى إثبات، ولم يلتزموا به فى جميع الأحكام الشرعيّه، إلاّ بدليلٍ يقوم على ذلك.

فبـالنتيجه: لا ـ يمكن حمـل حـديث الرفع على الرفع الواقعى؛ لوجود محـذور ثبوتى، أو إثبـاتى فى ذلك، فيتعيّن حمله على الرفع الظـاهرى، ولتكن القرائن والأدلّه التى ذكروها ــــــــ إذا تمّت ــــــــ دليلاً آخراً على كون الرفع فى الحـديث الشـريف رفعاً ظاهريّاً.

بعـد ذلك نقول: أنّ أصل توقّف الاسـتدلال بالحديث الشـريف على البراءه على أنْ يكون الرفع ظاهرياً هو محل كلام؛ لأنّ كل هـذه الأدلّه والقرائن التى أقاموها كانت مبنيّه على افتراض أنّ الاسـتدلال بالحديث الشـريف يتوقّف على أنْ يكون الرفع ظاهريّاً؛ ولـذا اتعبوا أنفسـهم لإثبـات أنّ الرفع فى الحـديث الشـريف ظـاهرى، وأقاموا قرائن على ذلك حتّى يصـحّ الاسـتدلال بالحـديث الشريف على البراءه فى محل الكلام.

ص: ۵۸

لكن هل صحيح أنّ الاستدلال بالحديث الشريف يتوقّف على أنْ يكون الرفع ظاهرياً؟ أو يمكن الاستدلال بالحديث الشريف حتّى إذا لم يثبت أنّ الرفع ظاهرى، وتردّ الأمر بين أنْ يكون الرفع ظاهريّاً، وبين أنْ يكون الرفع واقعيّاً؟ أو أنّ الاستدلال يصحّ حتّى إذا ثبت أنّ الرفع واقعى؟ فما افترضوه من توقّف الاستدلال على أنْ يكون الرفع فى الحديث الشريف ظاهرياً، ليس واضحاً؛ لأنّه

قد يقال: أىّ فرقٍ بين الرفع الواقعى والرفع الظاهرى فى المقام؟ نحن نريد إثبات التأمين، والأمن من العقاب عند عدم العلم، فسواء كان الرفع ظاهريّاً أو كان الرفع واقعيّاً، على كلا التقديرين هناك تأمين، ويكون العبد مأموناً من ناحيه العقاب. أمّا إذا كان الرفع ظاهريّاً فواضح، وكذلك الحال إذا كان الرفع واقعيّاً؛ لأنّ معنى الرفع الواقعى هو أنّ المولى(سبحانه وتعالى) مَنّ علينا فى حال الجهل برفع التكليف أساساً، ومع رفع التكليف أساساً لا معنى لافتراض احتمال العقاب، وعدم المؤمّن؛ إذ لا يوجد تكليف أصلاً، فالتأمين يكون ثابتاً، فالتأمين يثبت على كلا التقديرين، فإذا كان الرفع ظاهريّاً يوجد تكليف، لكن الشارع قال لا يجب عليك الاحتياط، أو أنّ الشارع قال لا تكليف فى حاله الجهل، وعدم العلم، وهذا أيضاً يكون تأميناً.

إذن: لماذا يُدّعى بأنّ الاستدلال بالحديث الشريف لإثبات البراءه يتوقّف على افتراض أنّ الرفع ظاهرى؟

ذُكر بأنّه يمكن تصوّر ثمره، يعنى فى بعض الموارد يكون الاستدلال بالحديث الشريف ممكناً إذا كان الرفع ظاهريّاً، وغير ممكن إذا كان الرفع واقعيّاً، فثبتت ثمره فى هذه الموارد. وهذه الموارد هى الموارد التى يثبت عندنا بدليلٍ خاصٍ، كقاعده الاشتراك، أو قيام إجماعٍ على أنّ تكليفاً معيّناً لا يختصّ بفرض عدم العلم على تقدير ثبوته فى الواقع، ـــــ مثلاً ـــــ نفترض أنْ يقوم دليل ما بحيث يورث لنا العلم بأنّ هذا التكليف ـــــ وجوب صلاه الجمعه مثلاً ـــــ لو كان ثابتاً فى الواقع فهو مشترك بين العالم والجاهل، فهو لا يختصّ بخصوص العالم. ففى هذا الفرض تظهر الثمره للتفصيل بين الرفع الظاهرى والرفع الواقعى، فبناءً على أنّ الرفع فى الحديث الشريف هو رفع ظاهرى، يمكن الاستدلال بالحديث الشريف لإثبات البراءه فى هذا الفرض، ـــــ مثلاً ـــــ أنا أشكّ فى وجوب صلاه الجمعه، وليس لدىّ دليل على ثبوتها، فهى مشكوكه، وتدخل فى ممّا لا أعلم؛ فحينئذٍ يقول الحديث الشريف أنّ هذا التكليف مرفوع عنك رفعاً ظاهريّاً، ولا يجب عليك الاحتياط من ناحيته، فيصحّ التمسّك بالحديث لإثبات البراءه والتأمين. وأمّا إذا كان الرفع فى الحديث الشريف رفعاً واقعيّاً؛ فحينئذٍ لا يصحّ التمسّك بالحديث لإثبات التأمين؛ لأنّ شمول الحديث لهذا المورد ينافى علمى بأنّ التكليف لو كان ثابتاً لكان شاملاً للعالم والجاهل، فهذان أمران يتقاطعان ويتنافيان، حديث الرفع ـــــ بناءً على حمله على الرفع الواقعى ـــــ يقول أنّ هذا التكليف منفى فى حقّ الجاهل، بينما ذاك الدليل الخاص أورث لى القطع بأنّ هذا التكليف على تقدير ثبوته، فهو مشترك بين العالم والجاهل. إذن: هذا الدليل القطعى الدال على اشتراك الحكم المعيّن بين العالم والجاهل يكون منافياً لحديث الرفع، بناءً على أنّ المقصود به هو الرفع الواقعى، لا الرفع الظاهرى؛ لأنّ الرفع الواقعى يقول بأنّ عدم العلم سبب لارتفاع التكليف واقعاً فى حق الجاهل، بينما أنا أعلم بأنّ هذا التكليف على تقدير ثبوته هو مشترك بين العالم والجاهل، وليس مختصّاً بخصوص العالم، وبهذا لا يمكن التمسّك بالحديث الشريف فى هذا المورد؛ لأنّ الحديث ينافى الدليل القطعى الدال على الاشتراك، وعدم الاختصاص بخصوص العالم، يعنى لا يمكن الالتزام بأنّ التكليف الواقعى على تقدير ثبوته منفى فى حقّ الجاهل. إذن: يحصل تضارب بين حديث الرفع، وبين ذلك الدليل القطعى، وهذا يجبرنا على القول بأنّ حديث الرفع لا يشمل هذا المورد، وبالتالى لا يمكن الاستدلال به لإثبات التأمين فى محل الكلام.

وعليه: لابـدّ أنْ يكون حـديث الرفع مختصّـاً بغير هـذا المورد، فتظهر الثمره فى مثـل هـذه الحـاله؛ لأنّه إذا كان الرفع رفعاً ظاهريّاً أمكن الاسـتدلال بالحـديث لإثبات البراءه فى هـذه الحاله، أمّا إذا كان الرفع رفعاً واقعياً، فلا يمكن الاسـتدلال بالحـديث لإثبات البراءه؛ لأنّ الحديث حينئذٍ لا يشـمل هذه الحاله أصـلًا ، فتظهر الثمره؛ ولذا لابدّ من إثبات أنّ الرفع فى الحديث الشريف هو رفع ظاهرى حتّى يمكن الاستدلال به فى جميع الموارد بما فيها هذه الحاله.

أقول: هل صـحيح أنّ الاسـتدلال بحـديث الرفع لإثبات التأمين والبراءه فى جميع الموارد، بما فيها هذا المورد الذى ذُكر، يتوقّف على الرفع الظاهرى؟ أو يكفى لإثبات صـحّه الاسـتدلال بالحـديث وإثبات البراءه إجمال الحديث من ناحيّه أنّ الرفع هل هو رفع ظاهرى أو واقعى؟ هل يكفينا هذا الإجمال فى مقام الاستدلال، وإثبات ما نريده؟ حتّى لو فُرض أنّ الرفع مجمل فى الحديث ، أو لا ؟ مع الاعتراف بأنّه على تقدير استظهار الرفع الواقعى لا يصح الاستدلال بالحديث لإثبات البراءه فى جميع الموارد.

المدّعى هو: الاسـتدلال بالحديث فى جميع الموارد لا يتوقّف على اسـتظهار الرفع الظاهرى؛ بل يكفى فيه الإجمال والتردّد، لكنّه لاـ يصـح مع اسـتظهار الرفع الواقعى. أمّا أنّه يكفى فيه الإجمال والتردّد من جهه الرفع، فيقال: أنّ المقصود بالاسـتدلال بالحـديث الشـريف هو إثبـات التـأمين، وإيجـاد معـارض لأـدلّه وجوب الاحتيـاط ـــــــ لو تمّت ـــــــ وفى هـذا المورد الخاص الـذى ذكرنـاه أيضـاً نقول يمكن الاسـتدلال بالحـديث الشـريف مع فرض الإجمـال والتردّد بين الرفع الواقعى، والرفع الظـاهرى. أمّا أنّ التـأمين يثبت مع فرض الإجمـال، فواضـح؛ لأـنّ التأمين لا يشترط فيه أنْ يكون الرفع رفعاً ظاهرياً؛ بل لعلّ التأمين الثابت فى حاله الرفع الواقعى أوضـح منه فى حاله الرفع الظاهرى؛ لأنّه يرفع أصل منشأ عـدم التأمين، فإذا ارتفع منشأ عـدم التأمين؛ فحينئـذٍ يكون التـأمين ثابتـاً، فكمـا أنّ التـأمين يثبت برفع وجوب الاحتيـاط، كـذلك يثبت برفع التكليف واقعاً؛ لأنّه لا معنى للاحتياط مع عـدم وجود تكليف فى الواقع.

فـإذن: لاـ يفرّق فى التـأمين بين أنْ يكون الرفع ظاهريـاً، وبين أنْ يكون الرفع واقعيّـاً. أمّا المعارضه لأدلّه وجوب الاحتياط فأيضـاً المعـارض موجود على كلاـ التقـديرين، سواء كان الرفع ظاهرياً، فالمعارض لأدلّه وجوب الاحتياط واضـح، وهو البراءه الشـرعيّه التى ترفع وجوب الاحتيـاط، فتعـارض أدلّه وجوب الاحتياط، وأمّا بناء على الرفع الواقعى فأيضاً واضـح؛ لأنّنا إذا قلنا بأنّ التكليف الـذى هو منشأ وجوب الاحتياط رُفع، ولا وجود له فى الواقع، هـذا أيضاً يكون معارضاً لأدلّه وجوب الاحتياط، فأنّ الاحتياط إنّما يجب لأجـل احتمـال وجود تكليفٍ إلزامىٍ فى الواقع، فيجب الاحتياط مراعاه له، أمّا إذا لم يكن هناك تكليف فى الواقع أصـلًا؛ فحينئذٍ يكون نفى التكليف الواقعى فى حاله الجهل منافيّاً لوجوب الاحتياط فى حاله الجهل، ومعارضاً له.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

أشرنا فى الدرس السابق إلى أنّ الاستدلال بحديث الرفع هل يتوقّف على استظهار الرفع الظاهرى من الحديث، أو لا يتوقّف على ذلـك؟ بمعنى أنّه لـو لم نسـتظهر الرفع الظـاهرى، وبقيت القضـيّه مجمله، ومردّده بين الرفـع الظـاهرى، وبين الرفـع الواقعى، فهل يمكن الاستدلال بالحديث، أو لا ؟

وقلنـا: الظـاهر أنّه لاـ يتوقّف على اسـتظهار الرفع الظـاهرى؛ بـل حتّى مع الإجمال والتردّد أيضاً يمكن الاسـتدلال بالحـديث؛ لأنّ الغرض من الاسـتدلال بالحـديث هو إثبـات التـأمين، وإثبـات مـا يكون معارضـاً لأدلّه وجوب الاحتيـاط، والرفع سواء كـان رفعاً ظاهريـاً، أو كـان رفعـاً واقعيّـاً هو يثبت هـذين الأمرين، فالتأمين يثبت كما هو واضـح، حتّى بالرفع الواقعى؛ بل لعلّ التأمين يكون أوضـح بـالرفع الواقعى منه بـالرفع الظـاهرى، وإيجـاد دليلٍ معارضٍ لأدلّه وجوب الاحتياط ــــــ لو تمّت ـــــــ أيضاً يثبت بهـذا الرفع الواقعى؛ لأنّه مع رفع التكليف الواقعى واقعاً، يكون هذا معارضاً لأدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّه مع عدم التكليف الواقعى لا معنى لوجوب الاحتياط.

ص: ۶۱

وأمّا فى هـذه الصوره، والموارد التى ذكرنا أنّه قد يُدّعى أنّ الثمره بين القولين تظهر فيها، والمقصود هى الموارد التى قام الدليل، كالإجماع، ونحوه على أنّ التكليف المعيّن لو كان له ثبوت واقعى، لكان مشتركاً بين العالم والجاهل.

قـد يقال: فى موارد من هـذا القبيل قد تظهر الثمره، بمعنى أنّه على تقدير الرفع الظاهرى يمكن التمسّك بالحديث لإثبات التأمين فى هـذه الموارد. وأمّـا إذا كان الرفع واقعيّاً؛ فحينئـذٍ لا يمكن التمسّک بالحـديث فى تلك الموارد لإثبات التأمين؛ لما ذكرنا فى الـدرس السابق من أنّ هـذا يكون منافياً لقطعنا بأنّ هـذا الحكم على تقدير ثبوته يكون مشتركاً بين العالم والجاهل، بينما حديث الرفع يقول أنّ هـذا الحكم على تقدير ثبوته يكون مرفوعاً فى حق الجاهل واقعاً، وهذان أمران متعارضان؛ حينئذٍ لابدّ من الالتزام بتخصيص حـديث الرفع بغير هـذه الموارد؛ لأـنّه منـافٍ للـدليل القطعى الـدال على ثبوت الحكم حتّى فى حقّ الجاهل، فيختصّ حديث الرفع بغير هذا المورد؛ وحينئذٍ لا يمكن التمسّک به لإثبات التأمين فى ذلک المورد.

فی هـذه الحاله نقول: أیضاً یمکن التمسّک بالحدیث الشـریف لإثبات التأمین حتّی مع فرض الإجمال، ولا یتوقف علی اسـتظهار الرفع الظـاهری؛ بـل حتّی مع فرض الإجمـال، ودوران الأـمر بین الرفع الظاهری والرفع الواقعی یمکن التمسّک بالحـدیث لإثبات البراءه والتـأمین حتّی فی مثـل هـذه الموارد، وذلـک باعتبـار أنّه مع فرض الإجمال من جهه أنّ الرفع ظاهری أو واقعی، لا علم لنا بـأنّ حـدیث الرفع مبتلی بالمعارض؛ لأنّه علی تقـدیر الرفع الظاهری لا معارض له؛ لأنّ الـدلیل القطعی المسـتفاد من الإجماع، أو قاعـده الاشتراک لا یعارضه؛ لأنّه یقول أنّ التکلیف الواقعی علی تقـدیر ثبوته، فهو ثابت فی حقّ الجاهل؛ لأنّ حـدیث الرفع یرفع التکلیف علی تقـدیر ثبوته رفعاً ظاهریاً، فلا یعارضه. نعم، حـدیث الرفع علی تقدیر أنْ یکون الرفع فیه رفعاً واقعیّاً یکون معارضـاً له.

ص: ۶۲

إذن: عندما يدور الأمر بين الرفع الواقعى والرفع الظاهرى لا علم لنا بأنّ الحديث مبتلى بالمعارض؛ وحينئذٍ يمكن التمسّك بالحديث لإثبات الأثر المترتّب على كلا المحتملين، يعنى كون الرفع رفعاً ظاهرياً، وكون الرفع رفعاً واقعيّاً، كل منهما يشتركان فى أثرٍ، وهذا الأثر هو عباره عن التأمين، فيمكن أنْ نستند إلى الحديث لإثبات التأمين، بالرغم من إجماله، باعتبار أنّ التأمين اثر لكلٍ منهما، فيمكن إثبات التأمين استناداً إلى الحديث؛ لأننّا لا نعلم بوجود معارضٍ للحديث حتّى نرفع اليد عنه، فهو حديث حُجّه، ومشمول لأدلّه الحُجّيّه، فلابدّ أنْ نلتزم به. نعم، إذا ثبت له معارض؛ فحينئذٍ نرفع اليد عنه، لكن لم يثبت أنّ له معارضاً. نعم، إذا استظهرنا من الحديث الشريف أنّ الرفع واقعى؛ فحينئذٍ لا يمكن التمسّك بالحديث؛ لأنّ هذا الحديث حينئذٍ سوف يكون له معارض، وهو الدليل القطعى الدال على ثبوت التكليف فى حقّ الجاهل، كما هو ثابت فى حقّ العالم، وهذا معارض لحديث الرفع بناءً على أنّ الرفع فيه رفع واقعى.

فإذن: إذا استظهرنا الرفع الواقعى من الحديث؛ فحينئذٍ يتعذّر الاستدلال بالحديث على التأمين، والبراءه، لكنْ إذا لم نستظهر الرفع الواقعى، سواء استظهرنا الرفع الظاهرى، أو لم نستظهر حتّى الرفع الواقعى؛ فحينئذٍ لا مانع من الاستدلال بهذا الحديث، وهذا هو معنى أنّ الإجمال فى الحديث من هذه الجهه، والتردّد فى الرفع بين الظاهرى والواقعى لا يمنع من الاستدلال بالحديث لإثبات التأمين والسعه والبراءه؛ ولذا لابدّ من إثبات عدم ظهور الحديث الشريف فى الرفع الواقعى؛ ولذا مَنْ يستدل بالحديث الشريف فى محل الكلام لا يحتاج إلى استظهار أنّ الرفع رفع ظاهرى، ولكنّه يحتاج إلى إثبات عدم ظهور الحديث فى الرفع الواقعى، وإلاّ لو كان الحديث ظاهراً فى الرفع الواقعى؛ فحينئذٍ يتعذّر الاستدلال بالحديث فى مثل هذه الحالات، لوجود معارضٍ له، فلابدّ من إثبات عدم ظهور الحديث فى الرفع الواقعى، وهذا مطلب واضح.

ص: ۶۳

فبناءً على ما تقدّم، فأنّ الحديث إنْ لم يكن ظاهراً فى الرفع الظاهرى، فلا أقل عدم ظهوره فى الرفع الواقعى، وليس هناك ما يؤيّد ويدعم الرفع الواقعى سوى التمسّك بظاهر الرفع، وأنّ الرفع عندما يُسند إلى(ما لا يعلمون) يكون المقصود بـــــــــ(ما لا يعلمون) هو التكليف الواقعى، فيكون ظاهر الرفع هو الرفع الواقعى. ولكنْ قد تقدّم عدم إمكان الالتزام بهذا الشىء؛ لأنّ فيه محذوراً ثبوتيّاً، ومحذوراً إثباتيّاً، أو نستعين بالقرائن التى ذكروها، والتى تؤيّد أنّ الحديث ظاهر فى الرفع الظاهرى دون الواقعى.

على كل حال: الحديث إنْ لم يكن ظاهراً فى الرفع الظاهرى، فلا أقل هو ليس له ظهور فى الرفع الواقعى، وبهذا يتمّ الاستدلال بالحديث الشريف على البراءه والتأمين حتّى فى هذه الموارد.

(المقام الثانى): هل تجرى البراءه الثابته بهذا الحديث الشريف، فى جميع الشبهات، أو أنّها تختصّ ببعض الشبهات دون البعض الآخر؟

لابدّ من الكلام أولاً: عن أنّه هل يمكن لهذا الحديث الشريف أنْ يشمل الشبهات الحكميّه، والشبهات الموضوعيّه. وهذا كلام ثبوتى قبل الإثبات. بمعنى: لإثبات أنّ الحديث الشريف شامل للشبهتين الحكميّه والموضوعيّه، ويدلّ على إثبات البراءه فيهما، لابدّ من افتراض وجود جامع بين الشبهتين يكون الحديث مستعملاً فيه، ويكون الرفع منسوباً إلى هذا الجامع بين الشبهه الموضوعيّه، وبين الشبهه الحكميّه. فهل يمكن تصوير جامع بين الشبهتين ثبوتاً، أو لا يمكن ذلك؟ والمشكله فى هذا المجال تنشأ من أنّ المرفوع فى الشبهات الحكميّه هو التكليف والحكم، بينما المرفوع فى الشبهات الموضوعيه هو الموضوع الخارجى؛ حينئذٍ هل يمكن تصوير جامع بين التكليف وبين الموضوع الخارجى، حتّى يكون هذا الجامع هو المراد بالموصول فى فقره(رفع ما لا يعلمون)، فنحن إنّما نستفيد البراءه من قوله(رُفع) المسند إلى اسم الموصول، فإذا كان المراد باسم الموصول هو التكليف، والحكم، فهذا معناه أنّ الحديث يختصّ بالشبهات الحكميه، أمّا إذا كان المقصود باسم الموصول هو الموضوع الخارجى، فهذا معناه أنّ الحديث يختصّ بالشبهات الموضوعيّه، وحتّى نعممّ الحديث لكلا الشبهتين، لابدّ أنْ نفترض وجود جامع بين ما يُرفع فى الشبهات الحكميّه، وبين ما يُرفع فى الشبهات الموضوعيه. الشبهه تنشأ من أنّ(ما لا يعلمون) فى الشبهات الحكميّه غير(ما لا يعلمون) فى الشبهات الموضوعيّه، فما لاـ أعلم به فى الشبهات الحكميّه هو التكليف، والحكم، بينما ما لا أعلم به فى الشبهات الموضوعيّه هو الموضوع الخارجى، وإراده كلٍ منهما باسم الموصول يحتاج إلى افتراض جامعٍ بينهما أُستعمل فيه(ما لا يعلمون) وأُسند بعد ذلك إلى الرفع، حتّى يكون الحديث شاملاً لكلتا الشبهتين.

طرح الشيخ الآخوند(قدّ سرّه) فى الكفايه (١) احتمال أنْ يكون الجامع هو عنوان(الشيء)، فالرفع فى الحديث أَسند إلى أسم الموصول، واسم الموصول من المبهمات، ومفاده ومدلوله يساوق مفهوم الشيء، والشيء جامع بين التكليف وبين الموضوع الخارجى؛ لأنّه لا يمكن إنكار أنّ كلاً من التكليف والموضوع الخارجى شيء لا أعلمه، ففى الشُبه الحكميّه لا يعلمون التكليف، وفى الشُبه الموضوعيّه لا ـ يعلمون الموضوع الخارجى، فكلٍ منهما شيء لا ـ يعلمونه، فهذا جامع معقول يمكن على ضوئه أنْ نفترض شمول الحديث الشريف لكلتا الشبهتين.

لكن أُشكل على هذا الطرح: بأنّه يلزم منه الجمع بين الاسناد الحقيقى، والاسناد غير الحقيقى، أى، الجمع بين إسنادين متغايرين، أحدهما حقيقى، والآخر غير حقيقى، الجمع بينهما فى اسناد واحد. (٢)

وبعباره أخرى: يلزم من ذلك الجمع بين نسبتين متباينتين فى استعمالٍ واحدٍ، وهذا يؤدى إلى محذور استعمال اللّفظ الواحد فى أكثر من معنى، باعتبار أنّ نسبه الرفع ـــــــ كمعنى حرفى ـــــــ إلى اسم الموصول إذا أُريد تطبيقها على الشبهات الحكميه هى نسبه حقيقيّه؛ لأنّها نسبه الشيء إلى ما هو له، والاسناد يكون أسناداً حقيقيّاً، والنسبه تكون نسبةً حقيقيّةً، وليس فيها تجوّز، أو مسامحه، فالذى يُرفع هو التكليف. وأمّا إذا أُريد تطبيقه على الشبهات الموضوعيّه، فالموضوع الخارجى لا معنى لرفعه، فلابدّ أنْ يكون المرفوع شيئاً آخراً يرتبط به، بينما الحديث الشريف ينسب الرفع إلى نفس ما لا ـ يعلمون، يعنى إلى نفس الموضوع الخارجى، فإسناد الرفع إلى نفس الموضوع الخارجى لابدّ أنْ يكون اسناداً مجازيّاً، ومن باب اسناد الشيء إلى غير ما هو له، ولابدّ أنْ تكون هذه النسبه نسبه غير مجازيّه، وغير حقيقيه. إذن: النسبه على أحد التقديرين تكون نسبه حقيقيه، والاسناد على أحد التقديرين اسناد حقيقى، وليس فيه مسامحه؛ لأنّه اسناد الشيء إلى ما هو له حقيقه وواقعاً، بينما على التقدير الآخر النسبه غير حقيقيّه؛ بل نسبه مجازيه من باب اسناد الشيء إلى غير ما هو له؛ لأنّه اسنادٌ للرفع إلى الموضوع الخارجى، وهذا اسناد مسامحى؛ وحينئذٍ، هاتان النسبتان مختلفتان، متباينتان، لا جامع بينهما؛ لأنّها نِسب مختلفه ومتباينه، وكل نسبةٍ متقوّمه بخصائصها، فاستعمال هذه الهيئه الخاصّه فى هذه النسبه وهذه النسبه، يلزم منه استعمال اللّفظ الواحد فى أكثر من معنى، وهذا محال. نعم، لو كان هناك جامع بين النسبتين يُستعمل فيه الهيئه واللّفظ؛ فحينئذٍ لا مشكله، لكنْ لا جامع بين النسبتين، والاسنادين؛ لأنّهما إسنادان متباينان، اسناد الشيء إلى ما هو له، واسناد الشيء إلى غير ما هو له؛ وحينئذٍ يشكل الأمر، فحتّى لو فرضنا أنّ عنوان(الشيء) يشمل التكليف، ويشمل الموضوع الخارجى، لكنّ الكلام ليس فى هذا، وإنّما الكلام فى إسناد الرفع إلى اسم الموصول الذى لا يمكن أنْ يكون ثابتاً لكلٍ منهما؛ لأنّه اسند الرفع إلى اسم الموصول، واسم الموصول إذا أُريد به الشيء بمعنى التكليف، فهذه نسبه خاصّه، نسبه الشيء إلى ما هو له، وإذا أُريد بالشيء الموضوع الخارجى، فهذه نسبه أخرى مباينه لتلك النسبه؛ لأنّها نسبه الشيء إلى غير ما هو له، والجمع بينهما فى استعمالٍ واحدٍ يلزم منه محذور استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى؛ لأنّه لا جامع بين هاتين النسبتين. هذا هو الإشكال الذى أورد على ما ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه).

١- (١) كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣٤٠.

٢- (٢) بحوث فى علم الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودى، ج ٥، ص ٤٢.

للتخلّص من هذا الإشكال ذُكرت فى المقام عدّه وجوه، نذكر أهمها:

الوجه الأوّل: ما ذكره فى الكفايه، (١) والظاهر أنّه تبنّاه، وحاصله: أنّ المراد بالموصول هو التكليف الشامل للتكليف الكلّى، والتكليف الجزئى، وبذلك يكون الحديث شاملاً ـ للشبهتين الحكميّه والموضوعيّه، باعتبار أنّ الجعل فى الشبهات الموضوعيّه، وإنْ كان معلوماً، لكنّ هذا لا ـ يمنع من أنْ نقول أنّ التكليف الجزئى مشكوك وغير معلوم، فالتكليف الكلّى فى الشبهات الحكميّه يكون ممّا لا اعلم به، وفى الشبهات الموضوعيّه التكليف الكلّى أعلم به، أى أنّنى أعلم بالكبرى، لكنّ التكليف الجزئى الثابت لهذا الموضوع الخاص لا ـ أعلم به؛ إذ لا ـ إشكال فى أنّه يصح أنْ أقول أنّ هذا المائع ـــــــ الموضوع الخارجى ـــــــ المردّد بين الخمر والماء ممّا لا ـ أعلم بحرمته، لكن الحرمه التى لا ـ أعلمها هى الحرمه الجزئيّه الثابته لهذا الموضوع الخارجى، فالكبرى واضحه لدى، ومعلوم أنّ الخمر حرام، والماء حلال، ولا شكّ فى الجعل، لكن ثبوت الحرمه لهذا الموضوع الخارجى مشكوك لدىّ، والحديث الشريف يقول كل تكليفٍ تشكّ فيه مرفوع عنك، أعمّ من أنْ يكون التكليف المشكوك فيه تكليفاً كلّياً، والشك فيه ينشأ من عدم النصّ، أو إجماله، أو يكون التكليف المشكوك فيه هو التكليف الجزئى، مع العلم بالتكليف الكلّى، من جهه اشتباه الموضوع الخارجى. فالمراد بالموصول هو التكليف الشامل للتكليف الكلّى، والتكليف الجزئى.

إذن: يمكن الالتزام بشمول الحديث الشريف للشبهتين، حيث تصوّرنا جامعاً يمكن أنْ يُستعمل فيه اللّفظ بلا محذور، والجامع هو التكليف، لا الشىء.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ص: ۶۶

١- (٣) كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ٣۴٠.

ذكرنا فى الدرس السابق الوجه الأوّل للتخلّص من الإشكال،

ولكن اعتُرض على هذا على الوجه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: ما هو الدليل على أنّ المقصود بالموصول هو التكليف، والحكم؟ والحال أنّ المعنى اللّغوى للموصول هو الشىء، وهو من المبهمات، ولا يتحدّد إلّا بصلته، وهو يدلّ عادةً على أعمّ المفاهيم، والذى هو عنوان(الشىء)، نحن نريد أنْ نقول أنّ المراد باسم الموصول ليس الشىء، وإنّما المراد به التكليف، والحكم، وهذا لا دليل عليه. نحن لدينا غرض، وهو أنّنا نريد أنْ نجعل الحديث عام، وشامل للشبهات الحكميّه، والشبهات الموضوعيّه، فعلى ضوء هذا الغرض حددّنا أنّ المراد من الموصول فى الحديث الشريف هو الحكم، بينما هو لا ـ يدل على ذلك، لا لغه، ولا عرفاً، وإنّما يدل على الشىء، بمعنى رُفع الشىء الذى لا تعلمون، أعمّ من أنْ يكون هذا الشىء حكماً، أو موضوعاً، فإذا عمّمناه للحكم والموضوع؛ فحينئذٍ يأتى الإشكال

السابق، وهو أنّ نسبه الرفع إلى الموضوع نسبه مجازيه، بينما نسبه الرفع إلى التكليف هى نسبه حقيقيه، فكيف يمكن الجمع بين هاتين النسبتين؟ فما هو الدليل على أنّ المقصود باسم الموصول هو الحكم فى هذا الحديث الشريف؟ نعم، نحن لا ننكر أنّه يمكن استعماله، لكنّه يحتاج إلى دليل، فما هو الدليل على هذا الاختصاص؟

يمكن تجاوز هذا الاعتراض بأنْ نقول: هناك قرينه على إراده الحكم من الموصول، وإنْ كنّا نسلّم أنّ اسم الموصول لا يدلّ إلّا على مفهوم الشىء، أعمّ من التكليف، والحكم، والموضوع، لكنْ يمكن إبراز قرينه مؤيّده، أو تصلح أنْ تكون قرينه لتشخيص أنْ يكون المراد باسم الموصول هو الحكم، لا الموضوع، وهى أنّ الرفع فى الحديث الشريف قد صدر من الشارع المقدّس، رُفع عن أمتى ما لا يعلمون، فهذا الرفع عندما يصدر من الشارع المقدّس، فأنّه يكون قرينه على أنّ الشىء يرتبط به كشارع، وأنّه يرفع شيئاً يرتبط به كشارع، لا۔ أنّه يرفع شيئاً لا يرتبط به كمشرّع، وإنْ كان يرتبط به كخالقٍ وموجدٍ للكائنات، لكن هو يرفع شيئاً مرتبطاً به، والشىء الذى يرتبط به كشارع، هو هذه الأحكام الشرعيّه، هذه هى التى يرفعها. فقد يكون هذا قرينه موجبه، أو تكون هى التى استند إليها القائل بأنّ المراد بالموصول هو الحكم الأعمّ من كونه حكماً كليّاً، أو جزئيّاً حتى يشمل الشبهات الموضوعيّه، والحكميّه من دون أنْ يرد عليه المحذور السابق.

الاعتراض الثانی: لو سلّمنا أنّ هذا الوجه يدفع الإشكال فی فقره الاستدلال، لكن يبقی الإشكال مستحكماً فی نسبه الرفع إلی الأمور التسعه المرفوعه فی الحديث الشريف؛ لأنّ الرفع فی الحديث الشريف ذُكر مرتين، فی صدر الحديث نُسب الرفع إلی تسعه أشياء، وذُكر أيضاً فی فقره الاستدلال(ما لا يعلمون)، فأُسند الرفع إلی تسعه أشياء، ومن ضمنها ما لا يعلمون، وبطبيعه الحال يكون الرفع مسنداً إلی كل واحدٍ من هذه الأمور، فأسناد الرفع إلی ما لا يعلمون يمكن تجاوزه بما ذُكر سابقاً، وأشار إليه صاحب الكفايه، فلاـ مشكله فی أسناد الرفع إلی ما لاـ يعلمون، باعتبار أنّ المراد بما لا يعلمون هو الحكم الشرعی، فيرتفع الإشكال، فتكون فقره ما لاـ يعلمون شامله للشبهات الحكميّه، والشبهات الموضوعيّه؛ لأنّ المراد بالموصول هو الحكم الأعمّ من الكلّی المجهول فی الشبهات الحكميه، والجزئی المجهول فی الشبهات الموضوعيّه. لكن هناك إسنادٌ للرفع إلی التسعه، وليس إسنادٌ للرفع إلی ما لا يعلمون حتی نتجاوزه بما ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، وإنّما هو أسناد للرفع إلی التسعه(رفع عن أمتی تسعه أشياء) وهذه التسعه فيها موضوعات خارجيّه، فلا معنی لأنْ نقدّر فيها الحكم الأعمّ من الكلّی والجزئی ــــــ مثلاً ــــــ رُفع ما اضطروا إليه، فعل خارجی اضطرّ إليه المكلّف، لاشكّ فی حكمه الجزئی، وما لا يطيقون، أی الفعل الذی لا يطيقه الإنسان، لا نستطيع أنْ نقول أنّ المراد بــــ(ما لا يطيقون) هو الحكم الأعم من الكلّی والجزئی، فبعضها قطعاً يراد به الموضوع الخارجی، والفعل الخارجی، ولاـ معنی لاـفتراض أنّ المراد باسم الموصول فيها هو الحكم؛ بل يتعيّن أنْ يكون المراد به هو الموضوع الخارجی. نعم، بعضها يمكن أنْ يُراد به الحكم كفقره(ما لا يعلمون)، لكنّ البعض الآخر لا يمكن أنْ يُراد به الحكم؛ بل المراد به الموضوع، وبالتالی أسند الرفع إلی تسعه أشياء، وفيها موضوعات خارجيّه، وفيها حكم وتكليف، وهذا الإسناد يرجع الإشكال فيه كما كان فی السابق، وهو أنّ هذا الرفع قد أُسند إلی جامعٍ بين هذه الأمور التسعه الشامل للموضوعات الخارجيّه، وللتكليف والحكم الشرعی، فيرجع الإشكال، وهو أنّ اسناد الرفع إلی الموضوعات الخارجيّه اسناد إلی غير ما هو له، فيكون اسناداً مجازياً، بينما اسناد الرفع إلی التكليف والحكم هو اسناد حقيقی، فكيف يمكن الجمع بين هذين الاسنادين المتغايرين المتباينين فی استعمالٍ واحد؟ فإذا كان هذا الجامع بين الأمور التسعه شاملاً للموضوعات، وللتكليف، فهو غير ممكن؛ لأنّه لا جامع حقيقی بين الأسناد المجازی، وبين الإسناد الحقيقی، فكيف يمكن الجمع بين هذين الإسنادين فی استعمال واحد ؟ فكأنّه نقل المشكله من فقره(ما لا يعلمون) إلی اسناد الرفع إلی مجموع التسعه، ولا يمكن تصوّر جامع بين الموضوع والتكليف بحيث يكون إسناد الرفع إليه إسناداً واحداً، وبمعنیً واحد.

وحينئـذٍ يكون الحـل بـأنْ نجعـل جميع الأـمور التسعه إشـاره إلى موضوعـات خـارجيّه، حتّى(ما لا يعلمون)، وتختص فقره(ما لا يعلمون) بالشـبهات الموضوعيّه، فـــ(ما لا اعلمه) موضوع، و(ما لا أطيقه) موضوع، و(ما أُضطر إليه) موضوع، و(ما أُكره عليه) موضوع أيضاً..... وهكذا باقى الفقرات، فلا مشـكله فى نسـبه الرفع إلى الموضوع، وهى نسـبه غير حقيقيّه، وإنّما هى نسـبه عنائيّه، لكنْ بالنتيجه تكون النسبه التى أُستعمل فيها اللّفظ نسبهً واحدهً، فنخلص من الإشكال السابق.

فإذن: الوجه الأوّل حتّى إذا تمّ فى فقره(ما لا يعلمون) فتبقى المشكله فى نسبه الرفع إلى الأمور التسعه.

الوجه الثـانى: ذكره السـيّد الخوئى فى المصـباح، قال(قـدّس سـرّه): (١) أنّ المحـذور الثبوتى الـذى ترتّب على شـمول الحـديث للشـبهتين الحكميه، والموضـوعيّه، إنّمـا يلزم إذا كـان الرفع فى الحـديث الشـريف حقيقيّاً تكوينيّاً؛ لوضـوح أنّ الرفـع الحقيقى التكوينى إذا نُسب إلى الموضوع الخـارجى، فـأنّه لاـ يكون رفعـاً حقيقيّاً، ولابـدّ أنْ يكون عنائياً؛ لأنّ الموضوع الخارجى موجود ومتحققّ خارجاً، ولا معنى لرفعه، فالموضوع لا يُرفع حقيقه؛ لوجوده فى الخارج بلا إشـكال، فيلزم هذا المحذور. أمّا إسـناد الرفع إلى التكليف فهو إسناد حقيقى؛ لأنّ التكليف واقعاً يُرفع، بينما إسناد الرفع إلى الموضوع هو إسناد مجازى؛ لأنّ الموضوع لا يرفع إطلاقاً. لكنْ هـذا إنّما يلزم عنـدما نقول أنّ الرفع هو رفع حقيقى تكوينى لما يُسـند إليه، هذا الرفع الحقيقى بالنسـبه إلى التكليف بـاقٍ على حقيقته، ويُرفع حقيقهً، بينمـا إذا أُسـند إلى الموضوع، فـأنّه لا يُرفع حقيقهً، فلابـدّ أنْ يُرفع مجازاً، فبـدلاً من أنْ نقول أنّ الرفع حقيقى، يمكن أنْ نفـترض أنّ الرفع تشـريعى؛ وحينئـذٍ يكون إسـناد هـذا الرفع التشـريعى إلى كـلٍ من التكليف والموضوع إسـناداً حقيقيـاً، وليس فيه تجـوز، فنخلص من الإشـكال؛ لأـنّ الإشـكال ينشـأ من الجمـع بين إسـنادين أحـدهما حقيقى، والآـخر مجازى، فإذا افترضـنا أنّ الرفع رفع تشريعى؛ فحينئذٍ يكون إسناداً حقيقيّاً، وليس فيه تجوّز، أمّا إسناد الرفع التشريعى إلى التكليف فواضح، وأمّا إسناد الرفع التشريعى إلى الموضوع والفعل الخارجى أيضاً هو إسناد حقيقى، ورفع حقيقى للموضوع؛ لأنّ المقصود بـالرفع التشـريعى للموضوع هو أنّ الموضوع لم يقع موضوعـاً لحكمٍ شـرعى فى عـالم التشـريع والاعتبـار، فمعنى الرفع التشـريعى لموضوعٍ هو أنّ الموضوع لم يقع موضوعاً لحكمٍ شـرعى، ونسـبه هذا الرفع التشريعى إلى الموضوع هى نسبه حقيقيّه، وليس فيها عنـايه، ونسـتطيع أنْ نقول أنّ هـذا الموضوع حقيقه مرفوع بـالرفع التشـريعى، واقعاً هو مرفوع من دون عنايهٍ ومجاز، وإنّما نحتاج المجاز والعنايه عنـدما يكون الرفع حقيقياً وتكوينيّاً، فعنـدما نقول أنْ الموضوع مرفوع حقيقه وتكوينـاً، نجـد أنّ ذلك لا ينسـجم؛ لأنّنا نجـد أنّ الموضوع الخـارجى متحققّ فى الخـارج ولم يُرفع؛ فحينئـذٍ لابـدّ أنْ يكون الرفع مجـازى، لكن عنـدما يكون الرفع تشريعياً؛ فحينئذٍ تكون نسبته إلى الموضوع نسبهً حقيقيّه، كما أنّ نسبته إلى التكليف نسبه حقيقيّه.

۱- (۱) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ۲، ص ۲۶۰.

الخلاصه: أنّ التكليف مرفوع بالرفع التشريعى، يعنى مرجعه إلى أنّ هذا الحكم غير مشرّع، وليس له وجود فى عالم التشريع، كما أنّ نسبته إلى الموضوع الخارجى فى الشبهات الموضوعيّه ايضاً نسبه حقيقيه؛ لأنّ الرفع رفع تشريعى، بمعنى أنّ هذا الموضوع لم يقع موضوعاً للتشريع فى عالم الاعتبار والجعل، فالإسناد أسناد حقيقى، والنسبه هى نسبه حقيقيه، ولا يلزم استعمال اللّفظ فى أكثر من معنى.

إلاّ أنّه يمكن الملاحظه عليه من جهتين:

الجهه الأولى: أنّ الرفع التشريعى للموضوع الخارجى كأنّه يستلزم افتراض الوجود الحقيقى للموضوع الخارجى، بمعنى أنْ نفترض أنّ الموضوع الخارجى له وجود، ويُرفع فى عالم التشريع، بأنْ يقال: أنّ هذا الوجود الخارجى للموضوع لم يقع موضوعاً للتشريع فى عالم الجعل والاعتبار، هذا هو معنى الرفع التشريعى للموضوع الخارجى، فلابدّ من افتراض الوجود الخارجى للموضوع الذى يُرفع تشريعاً، بينما هذا لا يمكن تطبيقه على كل الفقرات التسعه المذكوره فى الحديث الشريف، والمقصود بذلك هو فقره(ما لا يطيقون)، فأنّ ما لا يطيقون لا وجود له فى الخارج؛ لأنّ نفس عدم الإطاقه تجعله معدوماً، ولا وجود له فى الخارج، بخلاف فقره(ما اضطروا إليه) حيث له وجود، لكن يضطر إليه المكلّف، أو يُكره عليه، أمّا ما لا يطيقون فلا وجود له فى الخارج حتّى يقال أنّ هذا الموضوع الخارجى هناك رفع تشريعى له فى عالم الاعتبار والجعل، وهذا معناه أنّه لا يمكن فرض الرفع التشريعى للوجود الخارجى وتطبيقه على كل الفقرات التسعه؛ لأنّ بعض الفقرات لا تقبل ذلك، بمعنى أنّه لا معنى لافتراض الوجود الخارجى لـــــــ(ما لا يطيقون)، ولكنّه يُرفع تشريعاً. نعم، يمكن أنْ يقال أنّ ما اضطررت إليه ليس له وجود فى عالم التشريع، فأقول أنّ هذا الفعل الذى تضطر إليه لم يقع موضوعاً لأى تشريع من التشريعات، لكن ما لا يطيقون لا وجود له أصلاً فى الخارج حتّى يقال بأنّ هذا الفعل الذى لا وجود له أصلاً لم يقع موضوعاً لتشريعٍ من التشريعات فى عالم الجعل والاعتبار، وحتّى يكون المعنى واحداً فى الجميع، فأنّه لا يصح فى هذه الفقره على الأقل.

ص: ٧٠

الجهه الثانيه: أنّ هذا الوجه الذى ذُكر ـــــــــ الرفع التشريعى للموضوع ـــــــــ قد يُستشكل فى انطباقه، وبنفس المعنى على الحكم، فأنّ الرفع التشـريعى للموضوع فُسـر بأنّ الموضوع لم يقع موضوعاً لإثرٍ شـرعى، وعدم وقوعه موضوعاً لإثرٍ شـرعى يمكن افتراضه فى الموضوعـات، والافعال الخارجيه، بأنْ يقال أنّ هـذا الموضوع، أو الفعل الخارجى لم يقع موضوعاً لإثرٍ شـرعى، يعنى لاـ تترتّب عليه الحرمه، ولاـ يترتّب عليه القضـاء، لكنّ هـذا لا يمكن تصوّره بالنسـبه إلى التكليف، فالتكليف لا يقع موضوعاً لإثرٍ شرعى؛ لأنّه هو أثر شـرعى، فلا معنى لأنْ يقال أنّ التكليف لا يقع موضوعاً للتشـريع؛ لأنّه هو تشـريع، وهناك فرقٌ بين الموضوع وبين التشـريع، فالموضوع يمكن أنْ نقول بوجود الرفع تشـريعى بالنسـبه إليه، ومعنى الرفع التشـريعى هو أنّ هذا الموضوع لا يقع موضوعـاً للتشـريع، لكنّ نفس التشـريع لاـ معنى لأنْ نطبّق عليه نفس هـذه الفكره؛ لأنّ الرفع التشـريعى بهـذا المعنى من الصـعب تطبيقه على الحكم، والتكليف الشـرعى؛ لأنّه هو تكليف شرعى، وأثر شرعى، لا أنّه يقع موضوعاً للتشريع، فتصوّر الرفع التشريعى فى جانب التكليف فيه هذه المشكله.

إلاّـ أنْ نتجـاوز هـذه المشـكله فنقول أنّ المقصود بالرفع التشـريعى بالنسـبه إلى التكليف هو عـدم وجوده، وعـدم ثبوته فى عالم الجعـل والاعتبار، أى أنّ هـذا الحكم لا وجود له أصـلاً فى عالم الجعل والاعتبار، فهـذا نسـميه رفعاً تشـريعياً؛ فحينئـذٍ يكون رفعاً تشـريعياً للموضوع بمعنى أنّه لم يقع موضوعاً للأثر الشـرعى، ورفعاً تشريعياً للحكم والتكليف بمعنى أنّ هذا الحكم والتكليف لا وجود له فى عالم التشريع. فإذا قلنا أنّ هذا رفع تشريعى؛ فحينئذٍ يمكن افتراضه فى كلٍ منهما.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه بحث الأصول

ص: ٧١

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا فی الدرس السابق الوجه الثانی الذی ذكره السیّد الخوئی(قدّس سرّه) فی المصباح،

وحاصل هذا الوجه هو: أنّ الرفع فی الحدیث الشریف هو رفع تشریعی للأمور المذكوره فی الحدیث الشریف، فیكون الرفع حقیقیّاً، سواء أُسند إلی الحكم، أو أُسند إلی الموضوع، والفعل الخارجی؛ لأنّ المقصود بالرفع التشریعی للفعل هو أنّ الفعل لا یقع موضوعاً للأثر الشرعی فی عالم الجعل والاعتبار، وهذا رفع تشریعی له حقیقه، ولیس مجازاً، إذا أرید بالرفع الرفع التشریعی، فنسبته إلی الفعل وإلی الحكم تكون نسبه حقیقیّه ولیس فیها عنایه، أو تجوّز.

وذكرنا فی الدرس السابق ملاحظتان تحتاجان إلی إعاده صیاغه:

الملاحظه الأولی: أنّ هذا المعنی للرفع التشریعی بالمعنی المتصوّر بالنسبه إلی الموضوع لا یمكن تطبیقه بنفسه علی الحكم؛ لأنّنا نستطیع أنْ نقول أنّ الرفع التشریعی فی الموضوع یعنی عدم جعله موضوعاً للأثر الشرعی، لكنّ التكلیف والحكم لامعنی لهذا الرفع التشریعی بهذا المعنی فیه؛ لأنّه هو بنفسه تشریع، وهو بنفسه أثر شرعی، فلا معنی لأنْ نقول أنّه مرفوع تشریعاً، یعنی لم یُجعل موضوعاً لأثرٍ شرعی؛ لأنّه هو بنفسه أثر شرعی، فلابدّ أنْ یكون المراد من الرفع التشریعی بالنسبه إلی التكلیف هو عدم وجوده فی عالم التشریع والجعل، فالرفع التشریعی یُنسب إلی الفعل بمعنی أنّ هذا الفعل لا یقع موضوعاً للأثر الشرعی، ویُنسب إلی التكلیف والحكم نفسه بمعنی أنّ التكلیف لا وجود له فی عالم الجعل والتشریع، لابدّ أن یكون هذا هو المقصود، فإذا كان هذا هو المقصود؛ فحینئذٍ یلزم أنْ یكون الرفع بالنسبه إلی الموضوع رفعاً تشریعیاً بینما الرفع بالنسبه إلی الحكم رفعاً حقیقیاً، بمعنی أنّ هذا الحكم لا وجود له فی عالم التشریع والجعل وهذا رفع حقیقی للحكم، فیلزم الجمع بین الرفع الحقیقی إذا نسب إلی الحكم، وبین الرفع التشریعی إذا نُسب إلی الموضوع، مضافاً إلی أنّه یلزم من ذلك أنّنا نقع فی مشكله اختصاص الأحكام بالعالمین بها؛ لأنّ الرفع التشریعی للحكم إذا فُسّر بهذا التفسیر، بمعنی أنّ هذا الحكم لا وجود له فی عالم التشریع والحكم فی حق الجاهل كما هو معنی حدیث الرفع، فأنّ حدیث الرفع یرفع الحكم بالنسبه إلی من لا یعلم بالحكم فی الشبهات الحكمیه، فإذا كان الواقعی المشكوك المجهول مرفوع فی حق الجاهل فی عالم الجعل والتشریع، فلازم ذلك هو أنّ الأحكام تختص بالعالمین بها، ولا تشمل الجاهلین.

ص: ۷۲

الملاحظه الثانیه: أنّ الذی یُفهم من الحدیث إذا كان المقصود بالرفع هو الرفع التشریعی، هو أنّ ــــــ فی الشبهات الموضوعیه طبعاً ــــــ الموضوع الخارجی الصادر من المكلف اضطراراً، وإكراهاً لم یقع موضوعاً فی عالم الجعل والتشریع لأی تشریع من التشریعات الإلهیه، ولا یترتب علیه أثر، لا حرمه، ولا قضاء، ولا دیّه، هذا معنی الرفع التشریعی عندما یتعلق بالموضوع بلحاظ الفقرات المذكوره فی حدیث الرفع، وهذا المعنی من الصعب تطبیقه علی فقره(ما لا یطیقون) لأنّ المفروض فی هذه الفقره هو عدم وجود فعل صادر من المكلّف، باعتبار أنّه لا یطیقه، فإنه لیس هناك فعل صدر من المكلّف حتّی یقال أنّ هذا الفعل

الصادر من المكلّف باعتبار عـدم الطاقه لا يقع موضوعاً لتشـريعٍ فى عالم الجعل والاعتبار، فالـذى يُفهم من الحديث هذا، والذى كان مقصوداً هو هذا، الذى يُفهم من حديث الرفع فى فقرات ما اضـطروا إليه، وما أكرهوا عليه، والفقرات الأخرى، يُفهم منه رفع تشـريعى للموضوع المتعنون بعنوان(أكرهوا عليه)، و(اضـطروا إليه) وبالعنـاوين الأـخرى، هـذا الموضوع لم يُجعل موضوعاً للآثار الشـرعيّه فى عالم الجعل والتشـريع، وليس واضـحاً تطبيق هـذا على ما لا يطيقون، بينما يمكن أنْ ينطبق على ما اضـطروا إليه، بأنْ يقـال: أنّ هـذا الفعـل الـذى صـدر متلبساً بعنوان الاضـطرار ليس له رفع فى عالم الجعل والتشـريع، وكأنّه لم يصـدر من المكلّف أصـلاً، أو الـذى صـدر متعنونـاً بعنوان(الإـكراه) لم يقع موضوعاً للآثار الشـرعيه، بينما فى ما لا يطيقون لا يمكن أنْ نفترض فعلاً متعنوناً بعنوان(ما لا يطيقون) فعل صـدر من المكلّف بعنوان(ما لا يطيقون) لأنّ عـدم إطاقه الفعل تعنى عـدم تحققّ الفعل، وعدم صـدوره من المكلـف؛ فحينئـذٍ انطبـاق الحـديث على فقره(مـا لاـ يطيقـون) يكون غير واضـح، فـإذا أردنـا أنْ نحافـظ على الرفع التشريعى فى كل الفقرات، لكن يبقى تطبيقه على فقره(ما لا يطيقون) غير واضح. هذه الملاحظه الثانيه على الوجه الثانى.

ص: ۷۳

الوجه الثالث: أنْ يقال عكس الوجه الثانی، یعنی عکس ما ذُکر فی المصباح،

وحاصله: أنّه کان یُنقل عن السید الخوئی(قدّس سرّه) کان یقول أنّ الرفع تشریعی للوجودات الحقیقیه لهذه الأمور التسعه المذکوره فی الحدیث، [(۱)](#) بینما هذا الوجه یقول العکس، حیث یقول أنّ الرفع لیس تشریعیاً، وإنّما الرفع حقیقی، لکن للوجود التشریعی لهذه الأمور، فالرفع لیس تشریعیّاً حتّی یرد علیه بعض الملاحظات السابقه؛ بل هو رفع حقیقی، لکن هو رفع حقیقی للوجود التشریعی لهذه الأمور، یعنی أنّ الفعل المضطر إلیه مرفوع حقیقه، ولیس الذی یرفع حقیقه هو وجوده التکوینی الخارجی، حتّی یقال لا معنی لرفعه بالتعبّد الشرعی، وإنّما الذی یُرفع هو الوجود التشریعی له، والمرفوع حقیقه هو وجوده فی عالم التشریع، بمعنی أنّ الوجود التشریعی للفعل مرفوع حقیقه، فالنتیجه واحده، لکن مع اختلاف الصیاغات، مره نقول أنّ الرفع تشریعی للوجود الحقیقی للشیء، ومره نقول أنّ الرفع حقیقی للوجود التشریعی للشیء؛ فحینئذٍ قد یمکن أنْ نتجاوز فی الحدیث بعض الملاحظات التی ذُکرت علی الوجه السابق، من قبیل الملاحظه الأخیره، فإنّه بناءً علی هذا لا مانع من أنْ یشمل هذا النوع من الرفع حتّی فقره(ما لا یطیقون) ویطبّق علیها؛ لأنّ الرفع حقیقی للوجود التشریعی، بمعنی أنّ الشیء الذی لا یطیقه الإنسان لا وجود له حقیقه فی عالم التشریع، ولیس أنّه یرفعه تشریعاً، بمعنی أنّه یقول أنّ هذا لم یقع موضوعاً لأی أثر شرعی، لا فأن فقره(ما لا یطیقون)، و(ما أکرهوا علیه)، و(ما لا یعلمون) ...الخ، کل هذه الأمور مرفوعه حقیقه، لکن بوجوداتها التشریعیّه.

ویلاحظ علی هذا الوجه: أنّه یستلزم محذور اختصاص الأحکام بالعالمین بها؛ لأنّ معنی الرفع الحقیقی للوجود التشریعی للتکلیف، والحکم، بناءً علی شمول الحدیث للشبهات الحکمیه هو أنّ الحکم والتکلیف لا وجود له فی عالم التشریع فی حق الجاهل، فیکون الحکم فی عالم التشریع مختصّاً بالعالم به، ویلزم من هذا اختصاص الأحکام بالعالمین بها، وما یلزم من ذلک من المحاذیر المذکوره فی محلّها.

۱- (۱) مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۲۶۱.

الوجه الرابع: أنّ المسأله أساساً ليست معقده بهذا الشكل، فالرفع ليس حقيقيّاً، وإنّما الرفع رفع عنائى مجازى مسامحى، وعلى كل حال، سواء نسب الرفع إلى الفعل فى الشبهات الموضوعيّه، أو نسب إلى الحكم والتكليف فى الشبهات الحكميّه، على كلا التقديرين يكون الرفع عنائياً مجازياً؛ فحينئذٍ يرتفع كل محذور؛ لأنّ المحذور كان قائماً على الجمع بين الرفع الحقيقى، وبين الرفع العنائى، أى بين النسبه الحقيقيه، وبين النسبه العنائيّه، فإذا قلنا أنّ شمول الحديث للشبهات الحكميه والموضوعيّه لا يعنى تعددّ النسب والإسناد، وإنّما هنا إسناد واحد مجازى، ونسبه واحده مجازيه، فالرفع يسند إلى الموصول بإسناد واحد مجازى، إلى غير ما هو له، فلا يوجد تعددّ نسب حتّى يلزم استعمال اللّفظ الواحد فى أكثر من معنى، وإنّما هناك نسبه واحده عنائيه مجازيه، هى نسبه الشىء إلى غير ما هو له، سواء أريد به الموضوع، أو أريد به الحكم، أمّا إذا أريد به الموضوع فواضح أنّ النسبه عنائيه؛ لأنّ الموضوع لا يرتفع حقيقه، وإنّما الذى يرتفع هو غيره، فتكون نسبه الرفع إلى أسم الموصول إذا أريد به الفعل نسبه مسامحيه؛ لأنّه ليس هو الذى يرتفع، وإنّما الذى يرتفع شىء آخر، وهذا هو معنى نسبه الشىء إلى غير ما هو له، فأنّك تنسب الرفع إلى الموصول، فى حين أن المرفوع فى الحقيقه هو شىء آخر، أى ينسب الرفع إلى أثره وحكمه. هذا بالنسبه إلى الموضوع.

وأمّا فى الشبهات الحكميه إذا كان المراد بالموصول هو التكليف، فهو أيضاً كذلك، لما تقدّم سابقاً من أنّ الرفع لا يُنسب إلى نفس التكليف الواقعى الذى لا أعلمه، ليس هذا هو المرفوع، وإنّما الذى يرتفع هو وجوب الاحتياط تجاه هذا التكليف، وأمثال وجوب الاحتياط، فهذا هو الذى يرتفع.

إذن: يُنسب الرفع إلى الموصول الـذى لاـ أعلمه، والـذى هو التكليف الواقعى المشـكوك، ينسب إليه الرفع، والحال أنّه ليس هو المرفوع، لئلاـ نقع فى المحـاذير المتقـدّمه، والمرفوع هو عبـاره عن وجوب الاحتياط تجاه هـذا التكليف الواقعى الـذى لا أعلمه، فيُنسب الرفع إلى التكليف الواقعى المشـكوك، مع أنّ الرفع فى الواقع ليس له، وإنّمـا لوجوب الاحتيـاط، فتكون النسـبه مسامحيه مجازيه.

فإذن: النسبه عنائيه على كلا التقديرين، فلا نقع فى ذلك المحذور. هذه هى الوجوه الأربعه التى تذكر فى هذا المجال.

بعـد ذلك ننتقل إلى بحث ثانٍ فى هـذه المسأله؛ لأننّا قلنا بأنّ الكلام يقع فى تصوير جامع، بعد أنْ فرغنا عن إمكان تصوير جامع بين الشـبهتين الحكميه والموضوعيه بأحـد الوجوه المتقـدّمه؛ حينئـذٍ يقال: أنّ مقتضـى الإطلاق فى الحديث الشـريف هو شـمول الحـديث لكلتـا الشـبهتين الحكميه والموضوعيه بحيث يكون اللّفظ مسـتعملاً فى هـذا الجامع، والمراد باسم الموصول هو الجامع بين الموضوع وبين التكليف، وهـذا يُنسب إليه الرفع، فمقتضـى الإطلاق والظهور الأولى للحديث أنّ الرفع يُنسب إلى هذا الجامع بكلاـ فرديه، فيشـمل الرفـع الشـبهه الحكميه والموضـوعيّه بعـد الفراغ عن تصـوير جـامعٍ يجمع بين الفعـل وبين التكليف فى كلتا الشـبهتين. نعم، إذا قـامت قرينه على التقييـد؛ فحينئـذٍ يتعيّن العمل بهـذه القرينه. وتوجـد دعوى قيام القرينه على تقييـد الموصول بخصوص الشبهات الموضوعيه، فلا تشمل الشبهات الحكميّه، وهناك دعوى بالمقابل على وجود قرينه على اختصاص الموصول بالشـبهات الحكميه، فلا تشمل الشبهات الموضوعيّه، فهناك دعويان متقابلتان لابدّ من ذكرهما: أمّا الدعوى الأولى: وهى دعوى الاختصـاص بالشـبهات الموضوعيه، لوجود دليـل يـدل على هـذا الاختصاص. نعم، لو لم يكن هناك دليلاً كان مقتضـى الظهور الأولى للحـديث هو الشـمول لكـلٍ منهمـا بعـد الفراغ عن إمكان تصوير الجامع، لكن قام دليل ودلّ على الاختصاص بخصوص الشـبهات الموضوعيه، فيكون هـذا الـدليل أشـبه بالمقيّد لإطلاق الحديث، وهناك عدّه أدلّه ذكروها على الاختصاص بالشـبهات الموضـوعيه، لعـلّ أهمهـا، وأكثرهـا شـهره ومعروفيّه هو التمسّـك بقرينه السياق، باعتبـار أنّ الملاحـظ أنّ المراد بـالموصول فى الفقرات الأخرى الذى نسب إليه الرفع هو الموضوع الخارجى، وعلى كل حال ليس هو حكماً ولا تكليفاً.

إذن: السياق فی کل الفقرات الثمان یُراد به الموضوع الخارجی، ومقتضی وحده السیاق فی حدیث الرفع هو أنْ یراد بما لا یعلمون أیضاً ذلک، فهذه قرینه علی اختصاص الحدیث بالشبهات الموضوعیّه،

بعباره أکثر وضوحاً: أنّنا إذا قلنا بأنّ المراد باسم الموصول الحکم والتکلیف، فحینئذٍ سوف یختلّ السیاق، وهذا خلاف الظاهر. إذن: الظاهر هو أنْ یکون السیاق واحداً فی جمیع هذه الفقرات، فمقتضی وحده السیاق أنْ یراد بالموصول فی ما لا یعلمون هو الموضوع الخارجی، والفعل الخارجی کما هو الحال فی باقی الفقرات.

وأجیب عن هذه القرینه: (۱) (طبعاً الموصول لیس موجوداً فی جمیع الفقرات لکن شیء یشبهه مثلاً، الحسد والطیره وغیرها) أنّ الموصول فی جمیع الفقرات مستعمل فی معنی واحد وهو المعنی المبهم الذی یُرادف الشیء، وخروج هذا الشیء المبهم عن حدّ الإبهام إنّما یکون بالصله التی تعرض علی اسم الموصول، فکأنّ الحدیث الشریف هکذا یقول رفع الشیء الذی تضطر إلیه، ورفع الشیء الذی تُکره علیه، ورفع الشیء الذی لا تطیقه، ورفع الشیء الذی لا تعلم به، فالموصول مستعمل فی معنی واحد، ولیس فی أکثر من معنی، وهو الشیء، غایه الأمر أنّ هذا الشیء الذی لا أعلم به قد ینطبق علی مصداقٍ غیر ما ینطبق علیه الشیء الذی لا أطیقه، والشیء الذی أضطر إلیه، والشیء الذی أُکره علیه، فالتعدد یکون فی المصادیق، فی عالم انطباق المفهوم علی الخارج، هنا الاختلاف. فرضاً أنّ مصداق الشیء الذی اضطر إلیه فی الخارج هو الفعل، والموضوع الخارجی، لکن فی فقره ما لا یعلمون قد یکون مصداقه هو التکلیف والحکم، فتعدد المصادیق فی عالم الانطباق لا یعنی تعدد المعنی المستعمل فیه أسم الموصول، وإنّما اسم الموصول مستعمل فی معنی واحد، وما هذا إلّا تعدداً فی مصادیق هذا المعنی الواحد باختلاف الموارد المذکوره فی حدیث الرفع، فاسم الموصول مستعمل فی ما اضطروا إلیه فی نفس المعنی الذی استعمل فی فقره ما لا یعلمون، وهو عباره عن مفهوم الشیء، لکن مصداق الشیء الذی اضطر إلیه قد یختلف مع مصداق الشیء الذی لا- أعلم به، فهذا الاختلاف فی المصادیق لا یعنی أنّ المعنی المستعمل فیه متعدد؛ بل أنّ المعنی المستعمل فیه واحد. کأنّه یرید أنْ یقول أنّنا حتّی لو قلنا بأنّ الحدیث الشریف فی فقره ما لا یعلمون یراد به التکلیف، أو یشمل التکلیف فأنّ السیاق لا یختل؛ لأنّنا حتّی فی هذا لا نقول أنّ الموصول استعمل فی التکلیف، حتّی یقال أنّه استعمل هناک فی شیء، واستعمل هنا فی شیءٍ آخر، فتعدد المعنی المستعمل فیه، وهذا خلاف الظاهر، وخلاف وحده السیاق، کلا، فأنّه استعمل فی فقره ما لا یعلمون فی نفس المعنی الذی استعمل فیه فی فقره ما اضطروا إلیه، ومصداق ما لا أعلم به قد یکون هو التکلیف، وهذا لا یؤثر علی وحده السیاق؛ بل یبقی السیاق واحداً، ولم نخالف الظهور إذا قلنا أنّ فقره ما لا یعلمون تشمل التکلیف، ولیس فیه مخالفه للسیاق. هذا المعنی هو روح الجواب،

۱- (۲) مصباح الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۲۶۳.

لکن یمکن توضیحه وتفصیله بهذا البیان: الاختلاف بین هذه الفقرات التی یجمعها سیاق واحد یُتصوّر علی ثلاثه أنحاء:

النحو الأوّل: أنْ یکون الاختلاف اختلافاً فی المدلول الاستعمالی لهذه الکلمات التی یجمعها السیاق الواحد، بحیث أنّ هذا الدال یستعمل فی مدلول، والدال الثانی فی السیاق الواحد یستعمل فی مدلول آخر، فیختلفان فی المدلول الاستعمالی لهما. ویُمثل لهذا النحو بقولـک(زر الإمـام، وصـل خلف الإمـام)، ویراد بالإمـام الأوّل هو الإمـام المعصوم(علیه السـلام)، وبالإمـام الثـانی هو إمام الجماعه، هنا الإمام الأوّل استعمل فی المعصوم(علیه السـلام) أی أنّ المـدلول الاسـتعمالی للّفظه الأولی هو الإمام المعصوم(علیه السلام)، والمدلول الاستعمالی للّفظه الثانیه هو إمام الجماعه، فهنا اختلاف فی المدلول الاستعمالی لکلا اللفظین، وکلا الدالین.

النحو الثـانی: أنْ یکون الاختلاف لیس فی المـدلول الاسـتعمالی؛ بـل المـدلول الاستعمالی فیهمـا واحـد، وإنّمـا الاختلاف فی المـدلول الجدّی، کما إذا کان أحدهما مطلقاً، والآخر مقیّداً، فیقول(أکرم العلماء، وقلّد العلماء) ومقصوده الجدّی من العلماء فی الجمله الأولی هو مطلق العلماء، بینما مقصوده الجـدّی من العلماء هو خصوص العلماء الفقهاء العدول، فهنا لا یوجد اختلاف فی المـدلول الاسـتعمالی، فالمـدلول الاسـتعمالی فیهما واحد، وکل منهما اسـتعمل فی العلماء، وإنّما الاختلاف فی المدلول الجدّی؛ لأنّ الإطلاق والتقیید یمثلان مراداً جدّیاً للمتکلّم، فاختلفا فی المدلول الجدّی ، ولم یختلفا فی المدلول الاستعمالی.

النحو الثالث: أنْ لا یکون هناک اختلاف فی المـدلول الاسـتعمالی، ولا فی المـدلول الجـدّی، وإنّما الاختلاف فی ما ینطبق علیه ذلـک المفهوم فی الخـارج فی المصـادیق، وفی عالم الانطباق، من قبیل هـذا المثال(لا تغسل ما تأکله، ولا تغسل ما تلبسه) فلیس هناک اختلاف فی ما اسـتعمل فیه اللّفظان، فهما مستعملان فی معنی واحد، والمراد الجدّی فیهما أیضا واحد، لکن ما ینطبق علیه ما یؤکل غیر ما ینطبق علیه ما یلبس، فهذا ینطبق علی طعام وهذا ینطبق علی اللّباس، لکن الاختلاف فی المصادیق الخارجیّه.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا في الدرس السابق أنّه قد تُذكر قرائن وأدلّه على اختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيه، وأهم هذه القرائن هو التمسّك بوحده السياق، بدعوى أنّ مقتضى وحده السياق أنْ يكون المراد باسم الموصول في فقره(ما لا يعلمون) هو الموضوع، والفعل الخارجي، كما أنّه هو المراد في سائر الفقرات؛ فلأجل أنْ يكون السياق واحداً، ولا ينثلم لابد أنْ يكون بالموصول في فقره الاستدلال هو الموضوع والفعل الخارجي، فتختص بالشُبه الموضوعيه.

وذكرنا في الدرس السابق أيضاً الإجابه عن هذه القرينه، وكان حاصلها هو: إدّعاء أنّ قرينه السياق إنّما تنثلم، ويكون ذلك مخالفاً للظهور عندما يتعدّد المدلول الاستعمالي، فعندما يتعدّد المدلول الاستعمالي في الدوال المتعدّده التي تُجمع في سياقٍ واحد، عندها تنثلم وحده السياق، ويكون هذا خلافاً للظهور، ومعنى تعدّد المدلول الاستعمالي هو أنْ يُستعمل هذا اللّفظ في معنى، واللّفظ الثاني في معنى آخر، واللّفظ الثالث في معنى ثالث. فالمعاني المستعمل فيها اللّفظ تكون متعدّده. فإنّما تنثلم وحده السياق عندما يختلف السياق بلحاظ المدلول الاستعمالي، وأمّا إذا حافظنا على المدلول الاستعمالي، بأنْ كانت كل الألفاظ في السياق الواحد مستعمله في معنىً واحد، لكن إذا تعدّد واختلف المدلول الجدّي، أو اتحد المدلول الاستعمالي مع المدلول الجدّي، واختلف المصداق الخارجي لذلك المعنى الواحد، والمراد الجدّي الواحد، ففي هذه الحاله لا تنثلم قرينه وحده السياق، ولا يكون في ذلك أي مخالفه للظهور.

وهذا الجواب مرتكز على ما يُفهم من كلمات السيد الخوئي(قدّس سرّه) (١) من التركيز على المدلول الاستعمالي، وأنّه هو الميزان، وأنّ الاختلاف في ما عداه، سواء كان الاختلاف في المدلول الجدّي، كما في قضيّه الإطلاق والتقييد، كقوله(أكرم العلماء)، و(قلّد العلماء) ما يراه من الإطلاق في الجمله الأولى، والتقييد في الجمله الثانيه، فهذا اختلاف في المدلول الجدّي، وليس اختلافاً في المدلول الاستعمالي، فكلٍ منهما مستعمل في معنى واحد، ومثل هذا لا يضر بقرينه وحده السياق؛ بل يبقى السياق واحداً؛ لأنّ المناط في وحده السياق على المدلول الاستعمالي.

ص: ٧٩

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٢٦٣.

الذي يُفهم من هذا الكلام دعوى أمرين:

الأمر الأوّل: ما ذكرناه من أنّ الذي يضرّ بوحده السياق، والظهور العرفي للكلام إنّما هو الاختلاف في المدلول الاستعمالي، وأمّا الاختلاف في المدلول الجدّي، فضلاً عن الاختلاف في المصاديق مع اتّحاد المدلول الجدّي والاستعمالي، فهو لا يضر بوحده السياق. وتطبيق هذا الأمر على محل الكلام قالوا فيما نحن فيه من قبيل القسم الثالث، يعني أنّ الاختلاف ليس في المدلول

الاستعمالی؛ بل حتّی فی المدلول الجدّی لا یوجد اختلاف، وإنّما الاختلاف فی المصادیق للمعنی المستعمل فیه الواحد، والمراد الجدّی الواحد، ومثّلنا له بهذا المثال(لا تغصب ما تأکل)، و(لا تغصب ما تلبس)، فلا یوجد اختلاف بینهما فی المدلول الاستعمالی، ولا فی المدلول الجدّی، لکن ما ینطبق علیه(ما تأکل) غیر ما ینطبق علیه(ما تلبس). فما نحن فیه من هذا القبیل؛ ولذا لا تنثلم وحده السیاق، وکون ما نحن فیه من هذا القبیل باعتبار أنّ اسم الموصول مستعمل فی مفهوم(الشیء) فی جمیع هذه الجمل، والمستعمل فیه واحد، ومفهوم(الشیء) الذی استعمل فیه اسم الموصول فی جمیع الجمل، هو المراد جدّاً،

إذن: الاختلاف بینهما یکون فی المصداق الخارجی، بمعنی أنّ المصداق الخارجی للشیء المضطر إلیه هو الفعل والموضوع الخارجی، بینما المصداق الخارجی للشیء الذی لا تعلم به فی فقره(ما لا تعلمون) هو الأعمّ من الفعل والتکلیف، وهذا الاختلاف فی أنّ ما اضطروا إلیه لا ینطبق إلاّ علی الفعل والموضوع الخارجی لعدم تعقّل معنیً معقول للاضطرار إلی التکلیف والحکم الشرعی، ولا للإکراه علی الحکم الشرعی، ولا لکونه ممّا لا یطیقون، لا یوجد معنی معقول یمکن أنْ یُتصوّر فی هذه الموارد، فینحصر أنْ یکون المصداق الخارجی لما اضطروا إلیه هو الفعل، وهو مصداق للمعنی الواحد، وللمراد الجدّی الواحد، بینما المصداق الخارجی لما لا یعلمون هو أعمّ من أنْ یکون فعلاً أو أنْ یکون تکلیفاً؛ لأنّ کلاً منهما هو ممّا لا أعلم به. فاختلف المصداق، فیکون من قبیل(لا تغصب ما تأکل)، و(لا تغصب ما تلبس) وهذا لا یؤثر فی وحده السیاق، ولا یکون خلافاً للظهور العرفی للدلیل

ص: ۸۰

الأمر الثانی: أنّ ما نحن فيه هو من قبيل القسم الثالث.

ولكن، قد يناقش فی كلا هذين الأمرين: أمّا الأمر الأوّل فقد يُدّعی أنّ الاختلاف فی المدلول الجدّی مع وحده المدلول الاستعمالی أيضاً ينافی الظهور العرفی لوحده السياق، يعنی المنافی لوحده السياق ليس فقط الاختلاف فی المدلول الاستعمالی،؛ بل حتی مع وحده المدلول الاستعمالی، إذا كان هناك اختلافاً فی المدلول الجدّی هذا أيضاً ينافی وحده السياق، ______ بقطع النظر عن تطبيقه فی محل الكلام ______ ففی جمله(أكرم العلماء)، و(قلّد العلماء) عندما يتعدّد المراد الجدّی، كما هو فی هذا المثال، فيكون المراد من العلماء فی الجمله الأولی هو مطلق العلماء، بينما المراد بالعلماء فی الجمله الثانيه هو العلماء العدول، أو الفقهاء، هذا أيضاً يخلّ بوحده السياق، أنّ مقتضی وحده السياق هو الاتّحاد فی المدلول الاستعمالی، والمدلول الجدّی. قد يقال هذا، وعلی هذا الأساس يقال بأنّ حمل العلماء فی الجمله الثانيه علی العلماء المقيّدين بالعداله، أو بالفقاهه ______ بقطع النظر عن الأمثله ______ هذا خلاف قرينه وحده السياق، وإنْ كان المعنی المستعمل فيه واحداً. قد يقال هذا، وذهب إلی ذلک بعض المحققين.

هذا الأمر فی الحقيقه، الإيمان بهذه القضيه، أو إنكارها، ليست قضيّه برهانيّه يمكن إقامه البرهان عليها، وإنما القضيّه استظهاريه، أو وجدانيه، بمعنی أنّ الإنسان يتأمّل، ويراجع الأمثله ليخرج بنتيجه أنّ وحده السياق تنثلم، أو تختل بتعددّ المراد الجدّی مع وحده المراد الاستعمالی، أو لا تنثلم؟ بعد الفراغ عن أنّها تختل وتنثلم فی تعددّ المراد الاستعمالی، هذا يحتاج إلی أن يراجع الإنسان وجدانه، واستظهاراته، وملاحظاته حتّی يخرج بنتيجه، وإنْ كان لا يبعُد أنّ الاختلال غير موجود عندما يتعددّ ويختلف المراد الجدّی مع وحده المراد الاستعمالی، فأنّ المنظور فی وحده السياق وتعددّه هو المدلول الاستعمالی، ما تستعمل فيه الألفاظ، فإذا كان ما تستعمل فيه الألفاظ واحداً؛ فحينئذٍ لا يوجب اختلال وحده السياق، ولا مخالفه للظهور العرفی القائم علی أساس وحده السياق.

ص: ٨١

أمّا بالنسبه إلى الأمر الثانى، وهذا هو المهم، حيث توجد فى قبال هذا الأمر دعويان، حيث أنّ هذا الأمر الثانى كان يقول أنّ ما نحن فيه هو من قبيل القسم الثالث، الاختلاف ليس فى المدلول الاستعمالى، ولا فى المدلول الجدّى، وإنّما فى المصاديق فى المعنى الواحد، والمراد الجدّى الواحد. فى قباله توجد دعوى أنّ الاختلاف فى محل الكلام هو من قبيل القسم الثانى، وليس من قبيل القسم الثالث؛ إذ أنّ الاختلاف فى ما نحن فيه هو فى المدلول الجدّى، وليس فقط فى المصاديق الخارجيّه؛ بل حتّى فى المدلول الجدّى يوجد اختلاف، فى الفقرات الثمان، فى فقره(ما لا يعلمون) من جهه، وفى فقره(ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه)، و(ما لا يطيقون) ...الخ، الاختلاف بينهما ليس فى المصداق الخارجى؛ بل الاختلاف أكثر من ذلك، موجود على مستوى المراد الجدّى، المراد الجدّى من الموصول فى فقره(ما اضطروا إليه) يختلف عن المراد الجدّى من الموصول فى فقره(ما لا يعلمون). هذه الدعوى الأولى.

الدعوى الثانيه: تترقّى أكثر وتقول بأنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الأوّل، يعنى من قبيل الاختلاف فى المراد الاستعمالى، فيكون انثلام قرينه وحده السياق واضح.

أمّا الدعوى الأولى، فيقال فى مقام بيانها بأنّ المدلول الجدّى للكلام تحدّده القرائن، بالضبط من قبيل المثال الذى ذكر فى القسم الثانى والذى هو(أكرم العلماء)، و(قلّد العلماء)، فأنّ الذى أوجب تقييد العلماء الثانيه بالعلماء العدول هو أنّ هناك قرينه قامت على التقييد، وهى أنّ التقليد ـــــ مثلاً ـــــ يُعتبر فيه العداله، هذه القرينه التى قامت على التقييد لا توجب تغيّر فى المعنى المستعمل فيه، وإنّما توجب تغيّر فى المراد الجدّى، كل القرائن تدل على أنّ المراد الجدى لذى القرينه هو ما ينسجم مع هذه القرينه، لكن لا توجب تغيّر المدلول الاستعمالى، فيبقى المدلول الاستعمالى على حاله فى ذى القرينه، لكنّ القرينه تدل على أنّ المراد الجدّى من هذا اللّفظ الذى استعمل فى ذاك المعنى ليس ذاك المعنى، وإنّما هو على طبق القرينه، فالقرينه قالت أنّ المراد الجدّى من (قلّد العلماء) ليس مطلق العلماء، وإنّما هو العلماء العدول، فشخّصت أنّ المراد الجدّى هو العلماء العدول، بينما بقى ذاك على إطلاقه، لم تقم قرينه على تقييده بالعدول. فبقى ذاك على إطلاقه بلحاظ المراد الجدّى، بينما قُيّد هذا بلحاظ المراد الجدّى، فصار الاختلاف فى المراد الجدّى. هذه الدعوى تقول يمكن تطبيق نفس هذه الفكره فى محل الكلام، فى فقره(ما لا يعلمون) أيضاً لدينا قرينه تشخّص المراد الجدّى للمتكلّم، وهذه القرينه هى عباره عن صله الموصول، فاسم الموصول هو(ما) وصلته هى(لا يعلمون)، فصله الموصول هذه قرينه على تقييد اسم الموصول بخصوص الشىء الذى يكون قابلاً لعدم العلم، وعروض الجهل عليه، لكن هذه القرينه تقوم على تشخيص المراد الجدّى لاسم الموصول، أنّ المراد باسم الموصول ليس مطلق الشىء، وإنّما المراد باسم الموصول هو الشىء الذى يكون قابلاً لعروض عدم العلم عليه، الذى بالنتيجه سوف يشمل الموضوع، والتكليف؛ لأنّ كلاً منهما قابل لعروض عدم العلم عليه، كل منهما هو ممّا لا يعلمون به، لكن هذا بلحاظ المراد الجدّى، وليس بلحاظ المراد الاستعمالى، بلحاظ المراد الجدّى هذه القرينه تقول أنّ المراد الجدّى لاسم الموصول فى فقره(ما لا يعلمون) هو الشىء الذى لا تعلم به، وهو الشىء الذى يكون قابلاً لأنْ لا تعلم به، الشامل للفعل والتكليف كما قلنا. إذن: هذا الاختلاف سوف يكون بمستوى المدلول الجدّى، وليس بمستوى التطبيقات؛ لأنّ هذه قرينه كالقرينه القائمه على تقييد (قلّد العلماء) بخصوص العدول منهم، فكما أنّ تلك القرينه ناظره إلى المدلول الجدّى، وليست فقط بلحاظ المصاديق، فكذلك القرينه فيما نحن فيه، وهى صله الموصول أيضاً تكون ناظره إلى المدلول الجدّى، وبذلك يكون الاختلاف بين اسم الموصول فى فقره(ما لا يعلمون) وبين اسم الموصول فى فقره(ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه)، و(ما لا يطيقون) هو اختلاف فى المراد

الجدّی، ولیس فی مجرّد الانطباق الخارجی علی الشیء.

إذن: هنـاک اختلاـف فی المراد الجدّی، المراد الجـدّی لاـسم الموصـول فی فقره(مـا اضــطروا إليـه) غير المراد الجـدّی لاسـم الموصول فی فقره(مـا لاـ يعلمون) فـالمراد الجـدّی هنـاک هو الشـیء القابـل لأنْ يتّصف بالاضـطرار، وأنْ يتّصف بالإکراه، وأنْ يتّصف بعـدم الإطـاقه الـذی هو ينحصـر بالفعـل، أمّـا التکليف فقلنـا غير معقول أنْ يتّصف بالإکراه، أو بالاضـطرار، فهو ينحصـر بالفعـل، لکن المراد الجـدّی له هو الشـیء الـذی يکون قابلاًـ للاتّصاف بالاضـطرار، وهنا المراد الجـدّی للموصول فی فقره(ما لا يعلمون) هو الشـیء الذی يکون قابلاً للاتّصاف بعدم العلم، هذا هو المراد الجدّی، وذاک هو المراد الجدّی، وهذا المراد الجدّی فی هذه الجمل يکون متعدّداً، وإذا کان متعدّداً، فما نحن فيه ليس من قبيل القسم الثالث، وإنّما من هو قبيل القسم الثانی.

أمّـا الـدعوی الثـانيه فتـترقی أکثر فی هـذا الجـانب فتقول أنّ مـا نحن فيه من قبيـل القسم الأـوّل، بمعنی أنّ الاختلاـف يکون فی المدلول الاسـتعمالی، بمعنی أنّ الموصول فی فقره(ما اضطروا إليه) استعمل فی معنی غير المعنی الذی استعمل فيه الموصول فی فقره(ما لا يعلمون) وذلک بعد الالتفات إلی قضـيّه، وهی أنّ القرينه التی ذکرناها هی قرينه متصـله، وليست قرينه منفصله، يُدّعی فی الـدعوی الثـانيه أنّ هـذه القرينه المتصـله توجب تغيّر علی مسـتوی المـدلول الاسـتعمالی، وليس فقط علی مسـتوی المـدلول الجدّی. نعم، لو کانت منفصـله، فهی لا توجب التغيّر إلاّ علی مستوی المدلول الجدّی، لکن عندما تکون متصله فهی توجب تغيّر فی المـدلول علی مسـتوی المدلول الاسـتعمالی، وهذه قرينه متصـله باسم الموصول، صـله الموصول قرينه، ففی فقره(ما اضـطروا إليه) توجـد قرينه، وهی صـله الموصول، (اضـطروا إليه)، وهنـا لـدينا(لا تعلمون) فهی قرينه وصِـله لاسم الموصول، فهـذه القرينه المتصله تؤثر علی المدلول الاستعمالی.

وبعباره أخرى: أنّ الشىء ـــــ اسم الموصول ـــــ لم يستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو مفهوم الشىء، وإنّما استعمل فى المقيّد، يعنى أستعمل فى الشىء الذى تضطر إليه، استعمل فى الشىء القابل لأنْ يتّصف بالاضطرار، أو القابل لأنْ يتّصف بالإكراه، أو القابل لأنْ يتصف بعدم الإطاقه. فإذا جئنا إلى فقره(ما لا يعلمون) سنرى أنّ المعنى شىء آخر، وهو الشىء القابل لأنْ يتصف بعدم العلم، والشىء القابل للاضطرار غير الشىء القابل لعدم العلم، فتعددّ المعنى المستعمل فيه اللّفظ، وهذا بلا إشكال يوجب انثلام قرينه وحده السياق.

فى مقام التعليق على ذلك نقول: أمّا الدعوى الثانيه، فهى خلاف ما هو المعروف بينهم من أنّ القرينه حتّى المتصله لا تؤثر فى المدلول الاستعمالى، صحيح، هم يقولون أنّ القرينه المتصله توجب هدم أصل الظهور، بخلاف القرينه المنفصله التى لا توجب هدم أصل الظهور، وإنّما تزاحم الظهور فى الحُجّيّه، لكن مقصودهم بالظهور الذى ينهدم بالقرينه المتصله هو الظهور الجدّى، بينما بالقرينه المنفصله لا ينهدم أصل الظهور، وإنّما يوجد هناك ظهور فى قباله فيزاحمه فى الحُجّيه، فهذا ظهور، وهذا ظهور، ويتزاحمان فى الحجّيّه، بينما القرينه المتصله توجب هدم أصل الظهور، هذه العباره يقولونها، لكنّ مقصودهم من الظهور هو الظهور الجدّى، أو بعباره أخرى الظهور التصديقى، هذا ينهدم بالقرينه المتّصله، ولا يقصدون بذلك أنّ الذى ينهدم بالقرينه المتصله هو الظهور الاستعمالى، ففى مثال(اعتق رقبه مؤمنه) لا أحد يقول بأنّ الاستعمال هنا انقلب من كونه استعمالاً حقيقياً إلى كونه استعمالاً مجازياً، واستقر نظر المتأخّرين على ذلك، على أنّ(رقبه) مستعمله فى معناها الحقيقى، و(مؤمنه) أيضاً مستعمله فى معناها الحقيقى، وأنّ استفاده التقييد هو من باب تعددّ الدال والمدلول، فتعددّ الدال والمدلول، واتفاقهم على أنّ القرينه المتصله لا توجب المجازيه، مؤشرات واضحه على أنّ القرينه المتصله ليس لها علاقه بالمدلول الاستعمالى، ويبقى اللّفظ مستعملاً فى معناه الحقيقى، يضاف إليه شيئاً يدل على تقييده بلحاظ المدلول الجدّى للكلام، وإلّا، لا أحد من المتأخرين يقول أنّ(اعتق رقبه مؤمنه) يستلزم مجازيه الاستعمال، وإنّما هو كلام مستعمل فى معناه الحقيقى، لا فى معناه المجازى، فـــــ(رقبه) مستعمله فى معناها الحقيقى، أى فى الطبيعه، والقيد يُستفاد من مجموع الدال والمدلول، هذه الفكره نفسها موجود فى محل الكلام، أفرض أنّ القيد متصل، وصله الموصول متصله بالموصول، لكن هذا لا يعنى أنّ اسم الموصول يستعمل مجازاً فى المقيّد، وإنّما هو يبقى مستعملاً فى معناه الحقيق الذى هو عباره عن مفهوم الشىء. نعم، المراد الجدى فُهم من مجموع اسم الموصول والصله، فيكون المراد الجدّى هو عباره عن هذا، لا أنّ المراد الاستعمالى يتغيّر ويوجب التعددّ فى هذا السياق بلحاظ المراد الاستعمالى.

فإذن: هـذه الـدعوى هی فی الحقیقه مبتّیه علی إنکار کل هذه الأمور، والالتزام بأنّ القرینه المتصـله تکون قرینه علی الاسـتعمال، وهی لیست صـالحه لـذلک، نفس هـذه القرینه ـــــــ صـله الموصول ـــــــــ لیست صـالحه لأنْ تقول أنّ المسـتعمل فیه اسم الموصـول لیس هو معنـاه الحقیقی، وإنّمـا هو المعنی المجـازی، هی بنفسـها لیست صـالحه لـذلک، ولیس فیهـا مؤشـر علی تشـخیص المراد الاسـتعمالی مـن ذی القرینه، وإنّمـا هی صـالحه لتشـخیص المراد الجـدّی للمتکلّم من ذی القرینه. هـذه مناقشـه الدعوی الثانیه.

الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه

کان الکلام فی القرائن التی قـد تُـذکر لإثبات اختصاص حـدیث الرفع بالشـبهات الموضوعیه، وعدم شـموله للشـبهات الحکمیه، وتقـدّم الکلام فی القرینه الأولی، وهی قرینه وحـده السـیاق، بدعوی أنّ المراد بالموصول فی سائر الفقرات هو الموضوع والفعل الخـارجی، وبمقتضـی وحـده السـیاق یکـون المقصـود بـالموصول فی فقره الاسـتدلال ذلـک أیضـاً، وهـذا یوجب الاختصـاص بالشبهات الموضوعیه.

وکان خلاصه الجواب عنه هو: أنّ قرینه السـیاق إنّما تنثلم عندما یتعددّ المدلول الاسـتعمالی للکلمه الواحده المتکررّه فی الجُمَل المتعـددّه التی تُجمع فی سیاقٍ واحـد، ومثّلنـا لـذلک ب ـــــــهـذا المثـال(زر الإمـام)، و(صـلِ خلف الإمام)، فیکون المقصود بالإمام فی الجمله الأولی هو الإمام المعصوم(علیه السـلام)، وفی الجمله الثانیه هو إمام الجماعه، بحیث یسـتعمل اللّفظ فی الجمله الأـولی فی معنی، وفی الثانیه یسـتعمل فی معنیً آخر. وأما إذا اختلف المـدلول الجـدّی، فضـلًا عن اختلاف المصادیق الخارجیه للمعنی الواحـد، فهـذا لاـ یوجب اختلاـل قرینه وحـده السیاق. ومـا نحن فیه من قبیـل القسم الثالث، یعنی من قبیل الاختلاف فی المصادیق، والأفراد الخارجیّه، ولیس هناک اختلاف فی ما نحن فیه فی المـدلول الاسـتعمالی، ولا اختلاف فی المـدلول الجدّی، ومن هنا فأنّ الالتزام بأنّ ما ینطبق علیه(ما لا یعلمون) هو غیر ما ینطبق علیه(ما اضـطروا إلیه)، و(ما أکرهوا علیه) لا یؤثر فی وحده السـیاق، بعـد أنْ کان المُسـتعمل فیه واحـداً، والمراد الجدّی ایضاً واحداً، فاسم الموصول استُعمل فی معنیً واحد فی جمیع هذه الجُمَـل، والمراد به هو أیضاً شـیء واحـد فی جمیع هـذه الجُمَل، وإنْ اختلف فی ما ینطبق علیه هـذا المراد الاسـتعمالی الجـدّی، فالذی ینطبق علیه فی هذه الفقره، هو غیر ما ینطبق علیه فی الفقره الأخری. فهناک لا ینطبق إلّا علی الفعل، والموضوع الخارجی، بینما فی فقره(ما لا یعلمون) بالإمکان أنْ ینطبق علی الفعل والموضوع، وعلی التکلیف.

ص: ۸۵

فی قبال هذا توجد دعویان:

الـدعوی الأـولی: هی دعوی أنّ الاختلاـف هو فی المـدلول الجـدّی، ولیس فی المصادیق الخارجیّه، وفی ما ینطبق علیه المفهوم فقط؛ بل الاختلاف فی المراد الجدّی، مع التسـلیم بعدم وجود اختلاف فی المدلول الاسـتعمالی، أی أنّ اسم الموصول مُسـتعمَل

فی معناه الحقیقی، ولیس هناک اختلاف فی کل هـذه الجُمَل، لکنْ ما یُراد منه جدّاً فی فقره(ما اضـطروا إلیه) هو غیر ما یُراد منه جدّاً فی فقره(ما لا یعلمون). وقد بیّنّا هذه الدعوی فی الدرس السابق.

الـدعوی الثـانیه: تترقّی أکثر، فهی تقول بـأنّ هنـاک اختلافاً حتّی فی المـدلول الاسـتعمالی، باعتبار أنّ القرینه فی المقام متّصـله، فالقرینه التی تعیّن اسم الموصول هی صله الموصول، التی هی(اضطروا إلیه)، و(أکرهوا علیه)، و(لا یعلمون) فأنّها هی التی تحددّ ماذا یُراد باسم الموصول، وحیث أنّها قرینه متّصله، فأنّها توجب تغیّر فی المراد الاسـتعمالی، ولیس فقط تغیّراً فی المقام الجـدّی، بـأنْ یکـون المراد بـاسم الموصـول والمُسـتعمَل فیه هـو الشـیء الـذی یکـون قابلاًـ للاضـطرار، فیختصّ بالأفعـال والموضوعـات الخارجیّه؛ لأنّها هی التی تقبل طرو الاضـطرار علیها، بینما الحکم لیس قابلًا لأنْ یطرأ علیه الاضطرار، والإکراه، فیختصّ بالشبهات الموضوعیّه، لکنْ هذا معناه أنّ(ما) استُعمل فی الشـیء الذی یقبل الاضـطرار، بینما فی فقره(ما لا یعلمون) استعمل الموصول(ما) فی الشـیء الـذی یقبـل طرو الجهـل علیه، وهـذا الشـیء الـذی یقبـل طرو الجهـل علیه هو أعمّ من الفعـل والتکلیف، ولا موجب لاختصـاصه بخصوص التکلیف، لکن حینمـا هنـا یتعـددّ المعنی المسـتعمل فیه اللّفظ، الـذی هو اسم الموصول الموضوع للشـیء المبهم، بینما هنا استُعمل فی الشـیء الذی یقبل الاضـطرار فی فقره(ما اضـطروا إلیه)، وفی الشـیء الذی یقبل الإکراه فی فقره(ما أکرهوا علیه)، وفی الشـیء الذی یقبل الجهل وعدم العلم فی فقره(ما لا یعلمون)، فیتعددّ المُسـتعمَل فیه، وعلی هذا الأساس تنثلم قرینه وحده السیاق.

ص: ۸۶

إذن: لابد للمحافظه على قرينه وحده السياق، أنْ نقول أنّ المستعمل فيه فى فقره(ما لا يعلمون) هو أيضاً نظير المستعمل فيه فى سائر الفقرات، وهو عباره عن الفعل والموضوع الخارجى.

قلنا: أنّ الدعوى الثانيه مبنيّه على مبانٍ غير مقبولهٍ من قِبل الأصحاب، فهذه المبانى التى تقول أنّ القرينه المتّصله توجب تغيّر فى المدلول الاستعمالى، هى مبانٍ غير مقبوله، والشواهد على هذا: أولاً أنّهم يقولون أنّ تقييد المطلقات لا يوجب المجازيّه، بمعنى أنّ اللّفظ المطلق يبقى مُستعمَلاً فى معناه الحقيقى ولا يتغيّر، غايه الأمر أنّ هذا السبب يوجب تقييد المعنى المطلق المبهم العام، وهذا لا ـ يعنى أنّ اسم الموصول استُعمل مجازاً فى المقيّد، وهذا من قبيل أنْ تقول(اعتق رقبه مؤمنه)، فالقول بأنّ لفظ(الرقبه) استُعمل مجازاً فى المقيّد، هو مبنىٌ على النظريه القديمه التى لا يؤمن بها المتأخرون، فهم يبنون على أنّ فهم المقيّد من الدليل فى باب التقييد يكون من باب تعددّ الدال والمدلول، وهذا يعنى أنّ اللّفظ المطلق مُستعمَل فى معناه، والقرينه مستعمله فى معناها، والنتيجه بضم هذا إلى هذا نفهم التقييد. وما نحن فيه هو من هذا القبيل، حيث لدينا اسم موصول لحقت به صله فى سائر الفقرات، ولحقت به صله فى محل الكلام، أى، فى فقره الاستدلال، فتلك الصله لا توجب أنْ يكون اسم الموصول مُستعمَلاً فى المقيّد بما يقبل الاضطرار، أو بما يقبل الإكراه، أو بما يقبل عدم الإطاقه؛ بل يبقى مستعملاً فى معناه العام، وهو الشىء، ويُفهم التقييد باعتبار تعددّ الدال والمدلول، وبالنتيجه أنّ اسم الموصول فى جميع هذه الفقرات مستعمل فى معنىً واحد، وهو معناه الحقيقى، فلا يوجد تعددّ فى المراد الاستعمالى، ولا يوجد تعددّ فى ما استُعمِل فيه اللّفظ حتّى يقال بانثلام وحده السياق بلا إشكال، فلابدّ من المحافظه عليها، والمحافظه عليها لا تكون إلاّ بأن يكون اسم الموصول فى محل كلامنا فى فقره الاستدلال مُستعمَلاً فى نفس ما استعمل فيه اسم الموصول فى الفقرات الأخرى، يعنى كأنّه مستعمل فى الفعل، أو الموضوع الخارجى، وبذلك يختصّ بالشبهات الموضوعيه.

ص: ٨٧

كلا، هذا الكلام ليس صحيحاً؛ لأنّ اسم الموصول فى كل الفقرات لم يستعمل فى المقيّد، وإنّما استعمل فى مفهومه العام، وإنّما الصله تختلف، فأنّ الصله تارةً توجب اختصاصه بالشبهات الموضوعيه، وتاره أخرى لا توجب اختصاصه بها.

أمّا الدعوى الأولى: فالظاهر أنّها تامّه، بمعنى أنّ المراد الجدّى يتغيّر فى المقام، وليس هناك وحده فى المراد الجدّى بلحاظ فقرات الاستدلال، فالتعددّ ليس فقط فى ما ينطبق عليه المفهوم خارجاً، فأنّ ما ينطبق عليه(ما اضطروا إليه) هو الفعل، وما ينطبق عليه(ما لا يعلمون) هو التكليف والفعل، فالمدلول الجدّى فى هذه الفقرات متعددّ، باعتبار أنّ الصله قرينه، وهذه القرينه متّصله، ونحن لم نقبل بأنّها تكون مؤثره على المدلول الاستعمالى، فلا يتعددّ المدلول الاستعمالى؛ بل يبقى واحداً، وهو أنّ اسم الموصول مستعمل فى معناه المبهم، لكنّها تكون مؤثره على المراد الجدّى، فأنّ المراد الجدّى من الموصول فى فقره(ما اضطروا إليه) هو الشيء الذى يقبل الاضطرار، هذا هو المراد الجدّى للمتكلّم، كما أنّ المراد الجدّى من الموصول فى فقره(ما لا يعلمون) هو الجهل، وهو أعمّ من الفعل والتكليف، وما يريده المتكلّم جدّاً عندما نصب هذه القرينه المتّصله هو هذا، فلا نستطيع أنْ نقول أنّ المراد الجدّى فى هذه الفقره هو نفس المراد الجدّى فى فقره(ما لا يعلمون)، فالمراد الجدّى من الموصول فى فقره(ما اضطروا إليه) هو الشيء القابل لطرو الاضطرار عليه، وهذا منحصر فى الفعل الخارجى، بينما المراد الجدّى فى فقره(ما لا يعلمون) هو الشيء القابل لعروض الجهل، أى الشيء الذى تجهل به، أعمّ من أنْ يكون فعلاً أو يكون تكليفاً. فالظاهر أنّه لا يمكن الادّعاء بأنّه لا تعددّ فى المدلول الجدّى فى هذه الفقرات، وإنّما التعددّ فقط فى المصداق الخارجى للمفهوم، وما ينطبق عليه المفهوم خارجاً، وإنّما الظاهر هو أنّ هناك تعدّداً فى المراد الجدّى فى هذه الفقرات.

وحينئذٍ، فى أصل قرينه وحده السياق: إن قلنا بأنّ تعددّ المراد الجدّى يقدح فى قرينه وحده السياق؛ فالظاهر حينئذٍ أنّ هذا يقدح فى وحده السياق فى المقام، بمعنى أنّ الالتزام بأنّ المراد الجدّى فى فقره(ما لا يعلمون) يختلف عن المراد الجدّى فى سائر الفقرات، حتّى نلتزم بعموم وشمول الحديث للشبهات الموضوعيّه والحكميّه، هذا يوقعنا فى مخالفهٍ للظاهر، وهذه المخالفه للظاهر تتمثّل فى مخالفه وحده السياق، إذا قلنا بأنّ وحده السياق تنثلم بتعددّ المراد الجدّى للدال المتكرّر فى السياق الواحد.

وأمّا إذا قلنا بأنّ تعددّ المراد الجدّى لا يهدم قرينه وحده السياق، ولا يؤثر عليها؛ حينئذٍ الظاهر أنّه يمكن الالتزام بشمول فقره الاستدلال للشبهات الموضوعيه، وللشبهات الحكميّه؛ لأنّ الالتزام بأنّ المراد الجدّى بفقره(ما لا يعلمون) غير المراد الجدّى بفقره(ما اضطروا إليه) هذا لا يؤثر فى وحده السياق، ولا يُعد مخالفه لظهور الكلام، فيمكن الالتزام بذلك، وهذا معناه أنّ الحديث يشمل الشبهات الحكميه، والشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الاختلاف والتعدد ليس إلاّ فى المراد الجدّى، والاختلاف والتعدد فى المراد الجدّى لا يؤثر فى وحده السياق، وإنّما الذى يؤثر فى وحده السياق هو التعدد فى المراد الاستعمالى، فإذا كان اللّفظ مستعمل فى معنىً آخر غير ما استعمل فيه اللّفظ الوارد قبله؛ فحينئذ هذا يؤثر فى وحده السياق، ويمنع من العمل بهذا الظهور؛ لأنّ هذا مخالفه للظهور، أمّا إذا كان المعنى المستعمل فيه اللّفظ المتكرر واحد، وإنّما يختلف المراد الجدّى به، فهذا لا يؤثر على السياق الواحد. فالالتزام بأن المراد الجدّى فى فقره(ما لا يعلمون) غير المراد الجدّى فى فقره(ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه) هذا ليس فيه مخالفه للظاهر.

وعليه: يمكن الالتزام بأنّ فقره(ما لا يعلمون) تشمل الشبهات الموضوعيه، والشبهات الحكميه. ووحده السياق ليست قرينه تمنع من ذلك فى محل الكلام.

ص: ٨٩

القرينه الثانيه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه: هى ما ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) (١) من أنّ الرفع والوضع أمران متقابلان، ويتواردان على موردٍ واحد، فالشىء الذى يكون قابلاً للوضع، يكون قابلاً للرفع. ثم يقول ومن الواضح أنّ ما يكون قابلاً ـ لأنْ يرد عليه الوضع، هو الفعل، أى أنّ متعلّق الوضع هو الفعل، وليس هو التكليف، باعتبار أنّ التكليف هو وضع الفعل، أو الترك فى ذمه المكلّف، فالذى يطرأ عليه الوضع هو الفعل، أو الترك، وهذا معناه أنّ الوضع يختصّ بالفعل، أو الترك، يعنى بالأفعال الخارجيّه، وبقرينه المقابله بين الوضع والرفع، فالرفع أيضاً لابدّ أن يختصّ بالفعل، أو بالترك، بينما الفعل لا يشمل الحكم والتكليف؛ لأنّ الرفع مقابل للوضع، وما يتعلّق به الوضع يتعلق به الرفع، والوضع ممّا يتعلّق بالفعل؛ لأنّ التكاليف الشرعيّه هى عباره عن وضع الفعل فى عهده المكلّف، فما يتعلّق به الوضع هو الفعل، فلابدّ أنْ يكون الرفع أيضاً يتعلّق بالأفعال، وهذا يعنى اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّه، ولا يشمل الشبهات الحكميّه، باعتبار أنّ الأفعال هى القابله للرفع وللوضع. أمّا أنّ الأفعال القابله هى التى يطرأ عليها الوضع، فبالبيان الذى ذُكر، وأمّا أنّ الرفع أيضاً يختصّ بالأفعال فبقرينه المقابله بينهما واتّحاد موردهما.

يمكن أنْ يُلاحظ على هذا الكلام: بأنّه يبدو أنّ الأمر معكوس، والسيد الخوئى(قدّس سرّه) أجاب عن هذه القرينه، ولكنْ بجوابٍ آخر، (٢) أنّ هذا الأمر قد يكون معكوساً باعتبار أنّ ما يضعه الشارع فى عالم التشريع هو الحكم، وليس هو الفعل، وأساساً أنّ المقصود بالوضع فى قبال الرفع هو الجعل، والمجعول للشارع هو الحكم، فهو يجعل الحكم، ويعتبر الحكم والتكليف، فالشارع لا يجعل الفعل، وإنّما يجعل الحكم ويعتبره، فأنّ الجعل هو اعتبار، فيعتبر الوجوب، ولا يُفسَر اعتبار الوجوب بأنّه عباره عن جعل الفعل فى عهده المكلّف، وفى ذمّته، لكنْ ما يجعله الشارع هو اعتبار الوجوب، واعتبار هذا التشريع الخاص، فالموضوع من قِبل الشارع فى عالم الجعل والتشريع ليس هو الفعل، وإنّما الموضوع من قِبل الشارع هو التكليف والحكم الشرعى، لا ـ أنّ الشارع يجعل الفعل فى عهده المكلّف، وبعد ذلك ينتزع منه عنوان التكليف؛ بل أنّ الذى يعتبره الشارع هو التكليف، فهو يعتبر الوجوب على المكلّف، ويعتبر الحرمه على المكلّف، اعتبارات تشريعيّه مجعوله فى عالم التشريع والجعل، وليس المجعول فى عالم الجعل والتشريع هو الفعل، وإنّما الذى يُجعَل هو التكليف والحكم، فهذا هو الذى يكون قابلاً للوضع؛ لأنّ المراد بالوضع ظاهراً هو الجعل، فيكون متعلّق الوضع هو التكليف، لا الفعل، كما ذُكر، وبمقتضى المقابله ــــــــــــ بناءً على تماميتها ــــــــــ يكون الرفع أيضاً متعلّقاً بالتكليف، وهذا ينتج عكس ما هو المقصود، يعنى ينتج اختصاص الحديث بالشبهات الحكميّه، إلّا إذا ضممنا إلى ذلك ما تقدّم من أنّ المقصود بالحكم المرفوع هو الأعمّ من الحكم الكلّى فى الشبهات الحكميّه، أو الحكم الجزئى فى الشبهات الموضوعيّه.

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢- (٢) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٦٢.

على كـل حالٍ: ليس الموضوع ابتـداءً هو الفعل، حتّى نقول أنّ الوضع يختصّ بالفعل، فالرفع أيضاً يختصّ به، وإنّما الموضوع هو التكليف، بمعنى أنّ ما يضعه ويجعله الشارع هو التكليف، وهذا ينتج عكس ما يقصد صاحب هذه القرينه.

القرينه الثالثه: أنّ مفهوم الرفع يقتضـى أنْ يكون متعلّقه أمراً ثقيلاً، وفيه كلفه، لا سـيما أنّ الحـديث ورد مورد الامتنان، فلابـدّ أنْ يكون المرفوع أمراً ثقيلاً، وفيه كلفه حتّى يصح أنْ يتعلّق الرفع به، ويكون فى رفعه امتناناً على الأمّه.

حينئـذٍ يقـال: أنّ مـا يكون ثقيلاًـ وفى رفعه امتنان هو الفعل، وليس هو نفس الحكم الشـرعى؛ لأنّه لا معنى لأنْ نقول أنّ الحكم الشـرعى فيه مشـقّه، وفيه ثقل على المكلّف؛ لأنّ الحكم الشـرعى فعل المولى نفسه، وليس فعل العبد، فمن غير المعقول أنْ نقول أنّ هـذا الحكم الشـرعى الـذى هو فعل المولى فيه ثقل على العبـد، وأنّ فى رفعه عن العبـد امتنان عليه، وإنّما الذى فيه ثقل على العبـد هو الفعـل، أو الـترك، هـذا هو الـذى يكون فيه ثقـل وكلفه على العبـد، وفى رفعه يكون امتنـان على المكلّف؛ لأنّه فعله، فالفعل شـىء يصـدر من المكلّف، وهو الـذى يكون فيه ثقل، أو لا يكون فيه ثقل، وفى رفعه امتنان، أو ليس فى رفعه امتنان. أمّا التكليف الذى هو فعل غيره، فلا معنى لأنْ يقال أنّ هذا فيه ثقل على العبد.

وعليه: لابـدّ أنْ يكون المرفوع هو شـىء فيه ثقل وكلفه على المكلّف، وفى رفعه امتنان، وهذا ليس هو إلّا الفعل أو الترك. وهذا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّه.

وقـد أجاب السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) عن هـذا الوجه بهـذا الجواب: (۱) سـلّمنا أنّ مـا فيه ثقـل هـو عبـاره عن الفعـل، ومتعلّق التكليف، لكنْ هـذا لاـ يمنع من أنْ يكون التكليف أيضـاً فيه ثقـل على المكلّف، حيث أنّ التكليف باعتباره هو السبب فى إلزام المكلّف بالفعـل، أو الترك، يكون فيه ثقل على المكلّف، فيصـح أنْ يقال بأنّ التكليف باعتبار أنّ فيه ثقل وكلفه على المكلّف، وفى رفعه امتنان عليه؛ فحينئـذٍ يكون مرفوعاً بلا عنايه، وبلا مجاز؛ بل أنّ التكليف هو عباره عن إلزام المكلّف بالفعل، أو الترك. صحيح أنّ هذا الفعل، كالصلاه ـــــ مثلاً ــــــ فيه ثقل على المكلّف، لكنْ هذا لا ينافى أنّ التكليف الذى هو السبب فى إلقـاء الثقـل على المكلّف، هو أيضاً فيه ثقل وكلفه على المكلّف، وفى رفعه يكون امتنان على المكلف؛ بل يمكن أنْ يقال أكثر من هـذا: أنّ الظـاهر من كون الحـديث وارداً مورد الامتنـان، وأنّ الرفع صـادر من الشـارع، وأنّ الشـارع يرفع مـا هو سـبب الثقل المُلقى على المكلّف، وسـبب الثقل هو التكليف، فأنّه هو الـذى يكون سـبباً فى تحميل المكلّف بهـذا الفعل الـذى فيه ثقل عليه، وبهـذا الترك الـذى فيه ثقـل عليه، فالشـارع عنـدما يريـد أنْ يمنّ على الأمّه، فأنّه يرفع السـبب الـذى أوجب أنْ يقع المكلّف فى الضـيق وفى الكلفه والثقل، والسـبب هو عباره عن التكليف، والحكم الشرعى، فلولا الحكم الشرعى لما وقع المكلّف فى الكلفه، لمـا كـان فى الفعـل ثقلاًـ عليه، فالمنـاسب فى هكـذا مقامـات عنـدما يكون المورد مورد امتنان أنّ الشارع يرفع سـبب الثقل، أى السبب الذى جعل هذا الفعل ثقيلاً على المكلّف، والسبب هو إلزامه بهذا الفعل، أو إلزامه بالترك، فيرفع سبب الثقل، وهو الإلزام بالفعـل، وهو الحكم الشـرعى بعبـاره أخرى. فالمنـاسب هو أنْ يتّجه الرفع إلى الحكم الشـرعى باعتبـار أنّ فيه ثقل، وأنّ فى رفعه امتنان على المكلّف بلا عنايه، ولا توجـد مسامحه عندما نقول أنّ الإلزام الشـرعى مرفوع عن المكلّف لما فيه من ثقلٍ على الأمّه، ولما فى رفعه من امتنانٍ عليها، وهذا تعبير صحيح وحقيقى، وليس فيه أى عنايه، أو مجاز.

۱- (۳) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۲۶۲.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

القرينه الرابعه: التى استدل بها لإثبات اختصاص حديث الرفع بالشبهات الموضوعيّه هو ما يُستفاد من كلمات الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه)، (١) حيث لديه عباره فى الرسائل يُستفاد منها إبراز وجه لاختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيّه، وحاصله هو: أنّ المقدّر والملحوظ والمرفوع فى الحديث هو المؤاخذه، يعنى أنّ المرفوع ليس هو نفس اسم الموصول، وما يُراد من اسم الموصول، وإنّما المرفوع هو أمر مقدر محذوف، وهناك كلام فى أنّ هذا المقدّر المحذوف هل هو خصوص المؤاخذه، ومطلق الآثار؟ أو الأثر الظاهر فى كل فقره من هذه الفقرات؟ وسيأتى التعرّض لهذا الكلام إنْ شاء الله تعالى.

يفترض الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) أنّ المقدّر هو المؤاخذه، وبقرينه أنّ المرفوع فى الحديث هو المؤاخذه، يكون الحديث مختصّاً بالشبهات الموضوعيّه؛ لأنّ المؤاخذه إنّما تُتصوّر وتُعقل بالنسبه إلى الفعل، فيقال لا مؤاخذه على الفعل، بمعنى أنّ الفعل الذى تجهله، ولا تعلمه إذا صدر منك، فلا مؤاخذه عليه، فيكون المرفوع هو المؤاخذه على الفعل، وأمّا نفس الحكم والتكليف، فلا معنى لرفع المؤاخذه عليه؛ لأنّ المؤاخذه ليست من آثار التكليف الواقعى، فلا معنى لرفع المؤاخذه بلحاظ الحرمه الواقعيّه؛ إذ لا معنى للمؤاخذه على نفس الحرمه الواقعيّه، وإنّما تكون المؤاخذه معقوله ولها معنىً إذا أضيفت إلى الفعل، لا المؤاخذه على الحرمه الواقعيّه المشكوكه. نعم، المؤاخذه من آثار الحرمه الواقعيّه المشكوكه، لا أنّ المؤاخذه تكون على نفس الحرمه الواقعيّه المشكوكه، وإنّما المؤاخذه تكون على الفعل، فكـأنّ الحديث الشريف يقول رُفع المؤاخذه على الفعل الذى يصدر من المكلّف فى حال الجهل وعدم العلم، وهذا يعنى اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّه.

ص: ٩٢

١- (١) فرائد الأصول، الشيخ الأنصارى، ج ٢، ص ٢٨.

هناك كلام فى أصل مبنى هذه القرينه، وهو أنّ هناك مقدّر محذوف، فأنّ هذا أول الكلام، وسيأتى الكلام فيه إنْ شاء الله تعالى، فهل نحتاج إلى التقدير، أو لا نحتاج إليه؟ وهل يمكن أنْ ننسب الرفع إلى نفس اسم الموصول؟ سواء أُريد به الفعل، أو أُريد به الحكم، أو أريد به الأعمّ من الفعل والحكم، كما هو الصحيح، بمعنى أنّ الحديث يشمل كلتا الشبهتين، الحكميّه والموضوعيّه، ويُراد من اسم الموصول فى الحكميّه الحكم، ويُراد منه فى الموضوعيّه الفعل، على كل هذه التقادير يمكن نسبه الرفع إلى نفس اسم الموصول بلا حاجه إلى تقدير شيءٍ.

ثمّ لو قلنا بأنّنا نحتاج إلى تقدير شيءٍ، فهل المقدّر هو المؤاخذه، أو شيء آخر، فهذا أيضاً فيه كلام. وعلى تقدير تسليم أنّ الرفع لا يتعلّق باسم الموصول، وإنّما يتعلّق بمُقدّرٍ محذوفٍ، وأنّ المحذوف المقدّر هو المؤاخذه؛ مع ذلك يمكن أنْ يقال بأنّ المؤاخذه يمكن أنْ تكون على نفس الحكم الشرعى المشكوك، فكما يمكن أنْ تكون المؤاخذه على الفعل، فكذلك يصحّ

أنْ تكون المؤاخذه على نفس الحرمه المشكوكه ـــــــ مثلاًـ ــــــ عندما يكون الشكّ فى شبهه تحريميّه، تكون المؤاخذه على الحرمه، ويكون المقصود بذلك هو المؤاخذه على الفعل، والمؤاخذه على الوجوب المحتمل يعنى المؤاخذه على الترك.

وبعباره أخرى: أنّ المؤاخذه على الحكم أمر معقول وصحيح من دون عنايه، وذلك بأنْ يكون المقصود هو المؤاخذه على مخالفه ذلك الحكم، وبالتالى يرجع إلى المؤاخذه على نفس الفعل، أو الترك، لكنْ باعتبار أنّ المؤاخذه على الفعل والترك إنّما تنشأ من نفس الحكم الشرعى المشكوك؛ حينئذٍ يمكن أنْ يقال بأنّ المرفوع هو نفس المؤاخذه على الحكم الشرعى، فإذا شككت فى حرمه شرب التتن ـــــ مثلاً ـــــ فى الشبهه الحكميّه، فلا مؤاخذه على هذه الحرمه المشكوكه، والمقصود منه هو أنّه ليس هناك مؤاخذه فى مخالفتها. وبعباره أكثر وضوحاً: أنّ شرب التتن ليس عليه مؤاخذه، فيمكن نسبه المؤاخذه إلى نفس الحكم الشرعى، بمعنى أنّ القول(هذا التكليف لا مؤاخذه عليه) هو إطلاق صحيح وعرفى، وليس هناك أى محذور فى أنْ يقال(أنّ هذا التكليف فى حاله عدم العلم به لا مؤاخذه عليه) هذا مطلب صحيح، فلماذا عندما يفترض أنّ المقدّر هو المؤاخذه، فلابدّ من تخصيصه بخصوص الشبهات الموضوعيّه؟ فالمؤاخذه كما يصحّ أنْ تكون بلحاظ الفعل، فكذلك يصحّ أنْ تكون بلحاظ التكليف، فتخصيص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيّه استناداً إلى ذلك ليس واضحاً؛ لأنّه يصحّ على كلا التقديرين أنْ يقال رُفعت المؤاخذه على الفعل فى الشبهات الموضوعيّه، ورُفعت المؤاخذه على التكليف فى الشبهات الحكميّه، فالتكليف أيضاً يوجب المؤاخذه، فيقال لا مؤاخذه من ناحيه هذا التكليف.

ص: ٩٣

هـذا بالنسـبه إلى ما يمكن أنْ يُـذكر من قرائن على دعوى اختصاص الحديث بالشـبهات الموضوعيه. وتبيّن أنّ القرائن لا تنهض لإثبات اختصاص الحـديث الشـريف بالشـبهه الموضوعيّه، وحتّى القرينه الأولى التى هى أهم هذه القرائن، وهى السـياق أيضاً لم تكن ناهضه لإثبات الاختصاص بالشبهه الموضوعيه.

بعـد ذلك ننتقل إلى دعوى مقابله، يعنى دعوى اختصاص الحـديث الشـريف بالشـبهات الحكميه فى قبال الـدعوى السابقه التى تدّعى اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيّه. هذه الدعوى نُسبت إلى المحقق العراقى(قدّس سرّه) على تشكيك فى النسبه، باعتبـار أنّ كلامـه لا يظهر منه أنّه يرى اختصاص الحـديث بالشـبهات الحكميّه، وإنّما هو يرى تعميم الحـديث للشـبهات الحكميه والموضوعيه، لكن فى سياق كلامه ذكر ما يصلح أن يكون وجهاً لـدعوى الاختصاص بالشـبهات الحكميه، وإلاّ هو لا يرى ذلك؛ بل يصـرّح بالتعميم. وعلى كل حالٍ، سواء كان يرى ذلك، أولا، خلاصه ذلك الوجه هو: أن يقال أنّ تطبيق فقره(ما لا يعلمون) على الحكم تطبيقاً تامّاً، وليس فيه أى عنايه؛ لوضوح أنّ ما لا أعلم به فى الشـبهات الحكميه هو نفس التكليف، فعدم العلم ، هذه الصـفه الموجوده فى فقره الاسـتدلال هى تعرض على نفس اسم الموصول فى الشـبهات الحكميّه، يعنى تعرض على نفس التكليف الـذى هو المراد بـاسم الموصول فى الشـبهات الحكميّه، التكليف الـذى لا تعلم به، فـــــــ(لا تعلم) هـذه صـفه تعرض على نفس التكليف حقيقه وبلا تجوّز، وأنّ التكليف فى الشبهات الحكميّه أنا لا أعلم به، التكليف فى الشـبهات الحكميّه ممّا لا يُعلم به، فهذه الصفه(عدم العلم) فى الحديث تكون عارضه على نفس اسم الموصول حقيقه، وبلا عنايه.

وأمّـا إذا أُريـد تعميم الحـديث للشـبهات الموضوعيّه فلابـدّ أن يكون المراد بـاسم الموصول الفعـل؛ فحينئـذٍ يكون اتّصاف اسـم الموصول الـذى يُراد به الفعـل، بعـدم العلم، ليس اتّصافـاً حقيقيـاً، وفيه عنـايه ومسـامحه؛ لوضوح أنّ الفعـل ليس ممّا لا أعلم به، ـــــــــ مثلاً ـــــــــ شـرب هذا المائع ليس مجهولاً؛ بل هو معلوم لدّى، وإنّما أنا اجهل عنوانه، وأجهل كونه شرب خمر، أو شرب مـاء، ففى الشـبهات الموضوعيّه لاـ يكون نفس الفعل بعنوانه الأوّلى مجهولاً، ولا ممّا لا أعلم به، وإنّما ما أجهله هو العنوان الذى ينطبق عليه، ويقع موضوعاً للحكم للشـرعى، فما أجهله هو كون هذا شـرب خمرٍ، أو شرب ماء، هذا أمر مجهول لدى، لكن نفس الفعل ليس مجهولاً، فعنـدما يُنسب عـدم العلم إلى نفس الفعل، فأنّ هذه النسـبه فيها مسامحه؛ لأنّ نفس الفعل بعنوانه ليس مجهولاً، وإنّما يكون مجهولاً بعنوان أنّه شـرب خمرٍ، أو شرب ماء. فإذن: كيف ننسب عدم العلم إلى نفس الفعل الخارجى الذى هو عباره عن هذا المائع الخارجى الموجود، فهو ليس مجهولاً، فنسبه عدم العلم إليه هى نسبه مسامحيّه، وغير حقيقيّه، وإنّما هذا أشـبه بتوصـيف الشـىء بحـال متعلّقه، لاـ بحال نفسه، بينما توصـيف الحكم بعـدم العلم هو توصـيف بحال نفسه، حيث أنّ نفس الحكم هو ممّا لا أعلم به حقيقه، لكنْ لا اسـتطيع القول أنّ نفس الفعل ممّا لا أعلم به. نعم، أنا لا أعلم بانطباق عنوان، فيكون من بـاب توصـيف الشـىء بحـال متعلّقه، لاـ بحـال نفسه، وهـذا هو معنى أنّه توصـيف مسـامحى، ونسـبه مسـامحيّه؛ فحينئـذٍ يثبت أنّ الموصول إذا كان يُراد به الحكم فى الشبهات الحكميّه، فالتوصيف حقيقى، ونسبه عدم العلم إلى اسم الموصول ليس فيها عنايه، بينما إذا أريد به الموضوع، فتكون هناك عنايه لابدّ من بذلها.

هذا ما قاله المحقق العراقى(قدّس سرّه)، كأنّه يريد أنْ يقول إذا جئنا إلى مقام التطبيق نقول بأنّ هذا الحديث الشريف يشمل ما يكون التوصيف فيه توصيفاً حقيقياً، والذى هو الحكم، أمّا ما يكون التوصيف فيه توصيفاً عنائياً فهذا يحتاج إلى دليل، بمعنى أنّ كون الحديث يشمل الأفراد العنائيه لما لا يُعلم، ولا يختصّ بالأفراد الحقيقيه لما لا يُعلم، هذا يحتاج إلى دليلٍ، فظاهر الحديث هو الاختصاص بالشبهات الحكميّه؛ لأنّ التوصيف فيها توصيف حقيقى، الحكم هو مع الأفراد الحقيقيه للحديث الشريف(رفع ما لا يعلمون) هذا فرد حقيقى ليس فيه أى مسامحه فى نسبه عدم العلم إلى اسم الموصول، فيشمل الأفراد الحقيقيّه، ولا يشمل الأفراد المسامحيّه إلاّ بعنايهٍ ودليلٍ، وحيث لا دليل، فيختصّ الحديث بالشبهات الحكميّه. هذا الذى يُنقل عن المحقق العراقى(قدّس سرّه) كوجه لاختصاص الحديث الشريف بالشبهات الحكميّه.

لكنّ الموجود فى تقريرات المحقق العراقى(قدّس سرّه) فى(نهايه الأفكار) شىء آخر يختلف عن ذلك، فأنّه فى كلامه فى نهايه الأفكار ناظر إلى قرينه وحده السياق التى استُدل بها على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّه، ويريد أنْ يقول ليست هذه القرينه هى التى تؤثر فى محل الكلام فقط، وإنّما هناك قرينه مقابله تؤثر بالعكس، فالمفروض أنّ قرينه وحده السياق تقتضى اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيّه، لكنّه(قدّس سرّه) يبرز قرينه فى مقابلها تقتضى العكس، (1) والقرينه هى هذه التى ذكرناها الآن، وهى أنّ فى سائر الفقرات غير فقره(ما لا يعلمون) الوصف يعرض على نفس ما يُراد باسم الموصول، الوصف فى فقره(ما اضطروا إليه) هو الاضطرار، والوصف فى فقره(ما أكرهوا عليه) هو الإكراه، كما أنّ الوصف فى فقره(ما لا يعلمون) هو عدم العلم. يقول: الملاحظ أنّ الوصف فى سائر الفقرات غير ما لا يعلمون، كلّه يعرض على الاسم الموصول بنفسه؛ لأنّ المكلّف حقيقه فى(ما اضطروا إليه) ما يضطر إليه هو الفعل بعنوانه، وبنفسه هو يضطر إلى الفعل، وبنفسه هو يُكره على الفعل، وبنفسه هو لا يطيق الفعل، فهذه الأوصاف، وصف الاضطرار، والإكراه يعرض على نفس الفعل فى سائر الفقرات بلا عنايه، وبلا مسامحه. بينما فى فقره(ما لا يعلمون) إذا قلنا أنّ المراد باسم الموصول فيها هو الحكم، فتختصّ بالشبهات الحكميّه، فسوف يكون السياق واحد فى جميع الفقرات، وهو أنّ عدم الوصف دائماً يعرض على ما يُراد باسم الموصول حقيقه، وبنفسه، فى كل هذه الفقرات، فى فقره(ما اضطروا إليه) الوصف يعرض على نفس الفعل حقيقه، وفى فقره(ما اكرهوا عليه) يعرض على نفس الفعل حقيقه، فى فقره(ما لا يعلمون) عندما يُراد الحكم أيضاً الوصف يعرض على الحكم حقيقه، وبلا مسامحه، أو عنايه، وأنّ الحكم هو الذى لا يعلم به المكلّف حقيقه، فيكون السياق واحداً؛ لأنّ الوصف فى جميع هذه الجُمَل يُنسب حقيقه إلى ما يُراد باسم الموصول، الذى هو الفعل فى سائر الفقرات، والحكم فى فقره(ما لا يعلمون)، توصيف الحكم بعدم العلم توصيف حقيقى؛ لأنّ المكلّف حقيقه لا يعلم بالحكم، وتوصيف الفعل بأنّه مورد اضطرار فى فقره(ما اضطروا اليه) أيضاً حقيقى، وتوصيف الفعل بأنّه ممّا أكره عليه المكلّف فى فقره(ما أكرهوا عليه) أيضاً توصيف حقيقى، بينما إذا قلنا بأنّ المراد باسم الموصول فى فقره(ما لا يعلمون) هو الفعل، يعنى قلنا باختصاصه ـــــ مثلاً ـــــ بالشبهه الموضوعيّه؛ فحينئذٍ سوف يختلّ السياق؛ لأنّ توصيف الفعل بعدم العلم ليس توصيفاً حقيقياً؛ لأنّ الفعل فى فقره(ما لا يعلمون) فى الشبهات الموضوعيّه ليس مجهولاً، وإنّما هو مجهول بعنوان وقوعه موضوعاً للحكم الشرعى ، وبنفسه ليس مجهولاً، وليس غير معلوم، فعندما يُنسب إليه عدم العلم فهذ النسبه فيها عنايه، بينما نسبه الوصف إلى ما يُراد باسم الموصول فى سائر الفقرات الأخرى ليس فيها عنايه، بينما فى فقره(ما لا يعلمون) يكون فيها عنايه إذا أريد باسم الموصول الفعل، وإذا قيل باختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيّه. فلأجل أنْ لا يختل السياق لابدّ أنْ نقول أنّ المراد بالموصول فى فقره(ما لا يعلمون) هو التكليف، لا الفعل؛ لأنّه إذا أريد الفعل يختل السياق الواحد؛ ولذا يقول: هناك أمران متعارضان، السياق الذى ذُكر سابقاً كان يقتضى المراد بالموصول فى فقره(ما لا يعلمون) الفعل، لكنّ هذا

السیاق الذی ذکرناه یقتضی أنْ یکون المراد بالموصول فی فقره(ما لا یعلمون) هو التکلیف. ویقول: لا ریب أنّ الأظهر عرفاً هو الثانی. یعنی نحافظ علی التوصیف، فهو یصف ما لا یعلمون بعدم العلم، فالأولی أنْ یکون المراد باسم الموصول شیئاً یقبل أنْ یوصف بعدم العلم بنفسه، ولیس هو إلاّ التکلیف، هذا أولی من رعایه السیاق السابق الذی یقتضی أنْ یُراد باسم الموصول الموضوع. وهذا لا ینتج بالضروره أنّه یقول باختصاص الحدیث بالشبهات الحکمیه، کلا، بالرغم من أنّه یقول انّ اسم الموصول یتعیّن أنْ یُراد به التکلیف حتّی تکون نسبه عدم العلم إلیه نسبه حقیقیه، ولیس فیها عنایه، بالرغم من هذا لکنّه یقول بشمول الحدیث لکلتا الشبهتین علی أساس الدعوی المتقدّمه التی ادّعاها صاحب الکفایه(قدّس سرّه) سابقاً وهی دعوی صحیحه، وهی أنّ المقصود بالتکلیف هو الأعمّ من التکلیف الکلّی، والجزئی، یعنی نعمّم الجهل بالتکلیف إلی الجهل الناشئ من اشتباه الأمور الخارجیّه، والتی هی الشبهه الموضوعیّه، أو الجهل الناشئ من تعارض نصّ‌ان ______ فرضاً ______ أو إجمال النصّ، الذی یدخل کلّه فی الشبهات الحکمیّه، فإذا عمّمنا التکلیف إلی الکلّی والجزئی؛ فحینئذٍ تنتهی المشکله عن کلتا الشبهتین. لکنْ المهم أنّه هو برأیه أنّ الموصول فی فقره(ما لا یعلمون) یُراد به التکلیف، ولا یُراد به الفعل. هذا الکلام الذی ذکره المحقق العراقی(قدّس سرّه).

ص: ۹۵

۱- (۲) نهایه الأفکار، تقریر بحث آقا ضیاء للبروجردی، ج ۲، ص ۲۱۶.

ولكن اعترض على هذا الكلام باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: أنّ الموضوع ليس دائماً فی الشبهات الموضوعيّه معلوماً، وليس فيه جهل، يعنی ليس كل شبهه حكميّه لابدّ أنْ يكون الفعل معلوماً، ولا- يقبل التوصيف بعدم العلم، إلاّ- بالمسامحه؛ بل قد تكون هناك شبهه موضوعيّه، ويكون الموضوع والفعل فيها مجهولين بنفسه، من قبيل إذا شكّ أحد فی وجوب الحجّ عليه نتيجه الشكّ فی تحقق الاستطاعه بالنسبه إليه، فلا يعلم أنّه واجد للمال، أو ليس واجداً للمال، فإنْ كان واجداً للمال فأنّه يكون مستطيعاً، وعندما لا يكون واجداً للمال فهو غير مستطيع، فهذه شبهه موضوعيّه، والموضوع مجهول بنفسه، وليس بعنوانٍ آخر. ويُمثل لذلك بمثالٍ آخر وهو قدوم زيد من السفر إذا وقع موضوعاً لحكمٍ شرعی، فهذه شبهه موضوعيّه، هل قدم زيد من السفر، أو لم يقدم؟ فهنا نفس الموضوع بذاته يكون مجهولاً، فليس دائماً الشبهه الموضوعيّه تلازم أنْ يكون الموضوع والفعل معلوماً، ولا يقبل التوصيف بعدم العلم إلاّ بالمسامحه والعنايه، فقد تكون شبهه موضوعيّه، يكون الموضوع والفعل فيها مجهولاً، ويقبل التوصيف بعدم العلم بنفسه بلا عنايه. ومثل هذا يكون حاله حال الحكم الشرعی، كل منهما يقبل التوصيف بعدم العلم، وبالجهل حقيقه، وبلا عنايه، هذا التكليف شبهه حكميّه، وهذا القسم من الشُبه الموضوعيّه، كل منهما يقبل التوصيف؛ فحينئذٍ لا تنخرم قرينه السياق الواحد إذا عمّمنا الحديث لهذا القسم من الشبهات الموضوعيّه؛ لأنّ السياق فيها واحد فی كل الفقرات، حتّى بناء على شمول فقره(ما لا يعلمون) للشبهات الموضوعيّه من هذا القبيل، فی كلها التوصيف توصيف حقيقی، وإضافه عدم الوصف للاضطرار، والإكراه، وما لا يطيقون، أو عدم العلم، وإضافته إلى ما يُراد باسم الموصول هی إضافه حقيقيّه، وليس فيها عنايه؛ لأنّ الفعل فی هذه الشبهات الموضوعيّه هو ممّا لا يعلم به المكلف، والموضوع مجهول لديه، فيكون التوصيف توصيفاً حقيقياً، فإذا دخل هذا القسم من الشبهات الموضوعيّه؛ فحينئذٍ يسهل أدخال القسم الآخر أيضاً؛ للجزم بعدم الفرق بين شبهٍ موضوعيّهٍ، وبين شبهٍ موضوعيهٍ أخرى، فلا نحتمل أنّ هذه الشبهه الموضوعيّه تجری فيها البراءه، وهذا القسم الآخر من الشبهه الموضوعيّه لا- تجری فيها البراءه، والتفريق بينهما بأنّ الشبهه الموضوعيّه التی يكون الموضوع فيها مجهولاً يشملها الحديث، وتجری فيها البراءه، أمّا الشبهه الموضوعيّه التی يكون الموضوع فيها معلوماً، فلا يشملها الحديث، ولا تجری فيها البراءه، التفريق بينهما بهذا الشكل غير محتمل، وبالتالی سوف يكون الحديث الشريف شاملاً لجميع الشبهات الموضوعيّه.

الاعتراض الثانی: لماذا لا نطبّق فقره(ما لا يعلمون) على العنوان، حيث أنّه قال: الفعل معلوم، لكنّه مجهول بعنوانه، وهو عنوان الخمريّه فی المثال المتقدّم، إذا تردّد المائع بين أنْ يكون خمراً، أو يكون ماءً، فشُرب المائع معلوم، ولا شكّ فيه، لكنْ انطباق عنوان شُرب الخمر عليه هو الذی يكون مجهولاً فلماذا لا نطبّق على هذا العنوان، يعنی لماذا نتقيّد بأنْ يكون المراد باسم الموصول هو الفعل، كلا هو عباره عن أنّ شرب الخمر هو المجهول، فلماذا نقول مائع؟ نقول أنّ المراد باسم الموصول فی الشبهات الموضوعيّه هو الفعل، والذی هو عباره عن شُرب الخمر، هل شرب خمراً، أم لم يشرب خمراً؟ هذا أمر مجهول، وغير معلوم لديه، وينسب إليه الجهل وعدم العلم حقيقه وبلا مسامحه، وبلا تجوّز، فيكون هو المرفوع، وهذا هو المناسب، يعنی هذا هو الذی يقع موضوعاً للحرمه الشرعيّه، فالذی يقع موضوعاً للحرمه الشرعيّه هو الخمر، فالخمريّه هی موضوع الحرمه الشرعيّه، وهی التی تُرفع، والذی يكون غير معلوم هو هذا، فكأنّه يقول إذا كنت لا تعلم بموضوع الحكم الشرعی، فهو مرفوع عنك، وليس أنّ الفعل الخارجی الذی هو شرب المائع يُرفع عنك، وإنّما الذی يُرفع عنك هو شُرب الخمر، عند عدم العلم بأنّ هذا شُرب خمر، هذا بمعنىً من المعانی يرفع عنك، بناءً على شمول الحديث للشبهات الموضوعيّه، فلماذا نتقيّد بأنْ يكون عدم العلم يعرض على ذات الفعل وبنفسه، كلا، فيمكن أنْ يعرض على الفعل بعنوانه، هل هذا شُرب خمرٍ، أم لا؟ هذا أمر مجهول حقيقه، وليس فی نسبه الجهل إليه أی عنايه.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

انتهينا فی الدرس السابق من الكلام فی القرائن التی تُذكر لإثبات اختصاص حديث الرفع بالشبهات الموضوعيّه، وما يُذكر فی مقابله لإثبات اختصاص الحديث بالشبهات الحكميّه، وتبيّن أنّها ليست ناهضه لإثبات الاختصاص، وبعد الفراغ عن إمكان تصوير الجامع؛ حينئذٍ يقال: من الممكن أنْ نثبت عموم الحديث الشريف وشموله لكلتا الشبهتين، الحكميّه، والموضوعيّه تمسّكاً بإطلاق الحديث.

ص: ٩٧

الآن، بعد أن فرغنا عن الأمرين السابقين:

الأمر الأوّل: أنّ الحديث الشريف يدلّ على البراءه.

الأمر الثانی: أنّ الحديث الشريف شاملٌ للشبهات الموضوعيّه، والشبهات الحكميّه، وهذا هو المهم فی محل الكلام، أنْ نذكر دلاله الحديث الشريف على البراءه فی الشبهه الحكميّه؛ بل حتّى فی الشبهه الموضوعيّه.

فقه الحديث

الآن، ننتقل إلى بحثٍ آخرٍ يرتبط ببعض الجهات الأخرى الخارجه عن محل الكلام، أی خارجه عن باب البراءه، وعن الاستدلال

بها على البراءه، لكنّها ترتبط بنفس الحديث. والكلام عن فقه الحديث يقع فى جهات:

الجهه الأولى: أنّ الظاهر من الحديث الشريف هو نسبه وإسناد الرفع إلى الأمور المذكوره فى الحديث الشريف، حيث نُسب الرفع إلى الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما اضطروا إليه، وما لا يطيقون ......الخ. وقد ذكروا بأنّه لا يمكن أنْ نلتزم بأنّ هذه الأمور مرفوعه حقيقه وواقعاً؛ لأنّها أمور واقعه، ومتحققّه فى الخارج، فما معنى رفع ما أكرهوا عليه؟ وما معنى رفع ما لا يطيقون؟ وما معنى رفع ما فيه الخطأ، وما فيه النسيان؟ هذه أمور واقعه ومتحققّه فى الخارج، فما معنى أنْ يُسند الرفع إليها، ويقال بأنّها مرفوعه؟ من هنا قالوا لابدّ من فرض وجود عنايه تصحح نسبه الرفع إلى نفس هذه الأمور المذكوره، وإلّا، لو لم نُعمِل أيّ عنايهٍ من العنايات الآتيه، لكان ظاهر الحديث هو رفع هذه الأمور حقيقةً بوجوداتها الحقيقيّه الواقعيّه. بينما هذا غير صحيح؛ لأنّنا نعلم أنّ هذه الأمور متحققّه بوجوداتها الحقيقيّه فى الخارج، فإذن: ما معنى رفعها؟ فلابدّ من فرض وجود عنايه لتصحيح نسبه الرفع إلى اشياءٍ نحن نقطع بأنّها ليست مرفوعه. هناك ثلاثه احتمالات فى هذه المسأله:

الاحتمال الأوّل: افتراض أنّ العنايه هی التقدير، بمعنی أنْ نقدّر شيئاً يكون هو المرفوع حقيقةً وواقعاً، ولا مانع من نسبه الرفع إليه حقيقةً، فنبذل عنايه التقدير، وهذا الشیء الذی نقدّره، ويكون هو المرفوع حقيقةً وواقعاً هل هو المؤاخذه، أو أنّه مطلق الآثار، أو أنّه الأثر الظاهر لكل فقره من هذه الفقرات؟ هذا محل كلام، لكنْ المهم هو أنْ نقدّر شيئاً يكون هو المرفوع حقيقةً، فيكون معنی(رُفع ما اضطروا إليه) هو رُفعت المؤاخذه علی ما تضطر إليه، أی لا مؤاخذه، أو رُفعت الآثار ـــــ مثلًا ـــــ فالآثار هی التی ترتفع، سواء كانت مطلق الآثار، أو أثراً معيّناً، المهم هو أنّ المرفوع هو الأثر، أی أثر ذلك الشیء، لا نفس ذلك الفعل الذی هو متحققّ فی الخارج.

الاحتمال الثانی: أنْ لا نفترض التقدير؛ بل الرفع نُسب إلی هذه الأمور، فما اضطروا إليه ـــــ مثلًا ـــــ هو الذی نُسب إليه الرفع، لكنّه يفترض أنّ العنايه فی نفس الرفع، فلا تقدير، والمراد بهذه العناوين هی الوجودات الحقيقيّه الخارجيّه لهذه العناوين، لكنّ الرفع ليس رفعاً حقيقيّاً، فالعنايه تكون فی الرفع، أی أنّه رفع تعبّدی، أو تنزيلی، أو تشريعی، فالرفع ليس رفعاً حقيقيّاً، هو لا يرفع هذه الأمور بوجوداتها الحقيقيّه حقيقةً، وإنّما يرفعها تشريعاً، وتنزيلاً، وتعبّداً، فالعنايه تُبذل فی جانب الرفع من دون تقدير، ومن دون عنايةٍ فی جانب هذه العناوين، بأنْ يكون المقصود بها هی الوجودات الحقيقيّه الخارجيّه لهذه العناوين، لكنْ رفعها ليس رفعاً حقيقيّاً، وإنّما هو رفع تنزيلی، تعبّدی، تشريعی. وهذا من قبيل الأدلّه(لا ربا بين الوالد وولده)، أو(لاشكّ لكثير الشكّ) ومن أمثال هذه الأدلّه الناظره إلی رفع الموضوع. يعنی بناءً علی الاحتمال الثانی يكون الحديث من هذا القبيل؛ لأنّ الحديث يرفع هذه الموضوعات، يرفع ما اضطروا إليه، ويرفع ما أكرهوا عليه، يعنی أنّه يرفع نفس ما أكرهوا عليه بوجوده الحقيقی، لكنّ رفعه ليس رفعاً حقيقيّاً من قبيل(لا ربا بين الوالد وولده)، فالربا بين الوالد والولد متحققّ فی الخارج، وهو حقيقه ربا، لكن هذا الوجود الحقيقی للربا بين الوالد والولد يرفعه الشارع رفعاً تعبّديّاً، تشريعيّاً، تنزيليّاً، وينزله منزله العدم، وليس الرفع حقيقياً، لكن الوجود هو الوجود الحقيقی للربا، والوجود الحقيقی لما اضطروا إليه...وهكذا فی سائر الفقرات.

ص: ٩٩

الاحتمال الثالث: أنْ تكون العنايه فى جانب المرفوع، لا فى جانب الرفع، بأنْ نقول بأنّ الحديث الشريف ليس فيه تقدير؛ بل الرفع منسوب إلى نفس هذه الأمور، لا إلى شيءٍ مقدّر، كما أنّ الرفع رفع حقيقى، وليس عنائيّاً، أو تعبّدياً، أو تنزيليّاً، لكنّه ليس رفعاً حقيقيّاً للوجود الحقيقى لهذه العناوين، وإنّما هو رفع حقيقى للوجود التشريعى لهذه العناوين. والفرق بينه وبين الاحتمال الثانى واضح، حيث هناك كان الرفع رفعاً تشريعياً غير حقيقى للوجود الحقيقى لهذه العناوين، بينما فى الاحتمال الثالث هو رفع حقيقى، وليس تشريعيّاً، لكن للوجود التشريعى لهذه العناوين، والذى معناه بحسب الواقع والحقيقه ما قلناه سابقاً من أنّ هذه الموضوعات لم تقع موضوعاً للحكم الشرعى، يعنى أنّ الشارع فى عالم التشريع لم يرتّب عليها أحكاماً شرعيّه، هذا هو معنى الرفع الحقيقى للوجود التشريعى لما اضطروا إليه، الفعل الذى تضطر إليه لم يرتب عليه الشارع فى عالم التشريع أحكاماً شرعيّه، ولم يجعله موضوعاً للحرمه، أو موضوعاً للكفّاره، وسائر الآثار الأخرى التى تترتب على نفس ذلك الفعل إذا صدر فى حال العمد والاختيار، لا فى حال الاضطرار، ومرجعه بحسب الحقيقه إلى نفى الحكم، والآثار. ونظير هذا (لا رهبانيّه فى الإسلام)، وليس نظير(لا ربا بين الوالد وولده) حيث هنا يرفع الموضوع رفعاً تعبّدياً، تنزيلياً، أى يُنزّل الربا الواقع بين الوالد والولد منزله العدم. بينما مثال(لا رهبانيه فى الإسلام) يُفهم منه أنّه رفع حقيقى للرهبانيه، لكنّه رفع لوجودها التشريعى فى الإسلام، يعنى فى عالم التشريع لا وجود للرهبانيّه، ولا يريد أنْ يرفع الرهبانيّه بقولٍ مطلقٍ، كما فى(لا ربا بين الوالد والولد)؛ بل أنّ الوجود التشريعى للرهبانيه لا وجود له فى عالم التشريع، بمعنى أنّها لم تقع موضوعاً لحكم شرعى.

ص: ۱۰۰

والكلام فی المقام یقع فی أمور:

الأمر الأوّل: فی بیان الثمره العملیّه التی تترتب علی هذه الاحتمالات.

الأمر الثانی : أیّ هذه الاحتمالات هو الأصح؟

أمّا بالنسبه إلی الأمر الأوّل، فیقال: أنّ الکلام تاره فی الثمره بین الاحتمال الأوّل فی مقابل الاحتمالین الثانی والثالث، وأخری فی الثمره بین نفس لاحتمالین الثانی والثالث.

أمّا بالنسبه إلی الثمره التی بین الاحتمال الأوّل من جهه، وبین الاحتمالین الأخیرین من جهه أخری، فیقال: بناءً علی الاحتمال الأوّل ــــــ أنّ المرفوع أمر مقدّر، والرفع یُنسب إلیه فی الحقیقه لا إلی هذه العناوین ــــــ سوف یکون الحدیث مجملاً من ناحیه المقدّر المرفوع؛ إذ لا نعلم أنّ المقدّر المرفوع ما هو؟ هل هو عباره عن جمیع الآثار؟ أو هو عباره عن خصوص المؤاخذه ؟ فلا نستطیع أنْ نعیّن علی طبق الحدیث أنّ المرفوع هو تمام الآثار، کما لا نستطیع أنْ نعیّن أنّ المرفوع هو خصوص المؤاخذه. نعم، قد نعیّن أنّ المؤاخذه مرفوعه من باب التمسّک بالقدر المتیقّن، ولیس استظهاراً من الدلیل، فالحدیث مجمل من ناحیه الاستظهار، ومردد بین أنْ یکون المقدّر هو تمام الآثار، أو هو خصوص المؤاخذه؟ هذا إذا بنینا علی الاحتمال الأوّل. أمّا لماذا یکون الحدیث مجملاً علی هذا الاحتمال؛ فلأنّ تعیین ما هو المقدّر عندما یدور أمره بین مطلق الآثارــــــ مثلاً ــــــ وبین أثرٍ معیّن، لنفترضه المؤاخذه، تعیین أحد الأمرین الذین یدور المقدّر بینهما یکون بإحدی طریقتین، وکل منهما لا یمکن إجراءها فی محل الکلام؛ ولذا ننتهی إلی نتیجه الإجمال بناءً علی الاحتمال الأوّل:

الطریقه الأولی: أنْ نُحکّم مناسبات عرفیّه فی المقام لتشخیص أنّ المرفوع المقدّر هو هذا، کما حُکّمت هذه المناسبات فی قوله تعالی:(حُرّمت علیکم أمّهاتکم) (۱) مما أسند فیه التحریم إلی نفس العین. هنا قالوا أنّ الأثر المقدّر المحرّم هو (نکاحها) بمناسبات الحکم والموضوع. أو حینما یقال:(حُرّمت علیکم الخمر) هناک العرف یفهم أنّ الأثر المقدّر التی تنسب إلیه الحرمه فی الواقع والحقیقه هو عباره عن (شرب الخمر).....وهکذا. هذه المناسبات العرفیّه التی تعیّن أحد الاحتمالین غیر موجوده فی محل الکلام، فمحل الکلام لیس من قبیل(حرّمت علیکم أمهاتکم)، أو (حرّمت علیکم الخمر)، وإنّما فی الحدیث(رفع ما لا یعلمون) هناک شیء مقدر یدور أمره بین دائره واسعه ودائره ضیقه، ولا توجد مناسبه عرفیّه تحتّم إراده هذا، ولا مناسبه عرفیّه تحتّم إراده ذاک، کما هو الحال فی الآیه الشریفه المتقدّمه؛ کل منهما مناسب أنْ یکون هو المقدّر، فیمکن أنْ یکون المرفوع هو تمام الآثار للفعل المضطر إلیه، ویمکن أنْ یکون المرفوع هو خصوص المؤاخذه، ولیس هناک مناسبات عرفیّه واضحه تعیّن هذا الاحتمال فی مقابل هذا الاحتمال، أو بالعکس. ومن هنا لا یمکن الاستناد إلی ذلک لتعیین ما هو المقدّر المحذوف. هذا بالنسبه إلی الطریق الأوّل، وقد تبیّن أنّه غیر متحقق فی المقام.

ص: ۱۰۱

۱- (۱) سوره النساء، آیه ۲۳.

الطريق الثانی: أن نتمسّک بقاعده أنّ حذف المتعلّق یفید العموم، فیقال أنّ متعلّق الرفع فی المقام حُذف ـــــ بناءً علی التقدیر ـــــ ولم یُذکر، وحذف المتعلّق یُستفاد منه العموم، وبذلک نشخّص أنّ المقدّر المرفوع هو تمام الآثار، لا خصوص هذا الأثر، فنستعین بهذه القاعده.

ولکن یُقال: لا یصح إجراء هذه القاعده فی محل الکلام؛ لأنّ هذه القاعده فی الحقیقه فی روحها ترجع إلی التمسّک بالإطلاق، وإنّما یصح التمسّک بالإطلاق لغرض نفی قیدٍ زائدٍ عن المفهوم الذی یُفهم من الکلام، یعنی عندما یکون المفهوم محدّداً، وذُکر فی کلام المتکلّم، ونشکّ فی اعتبار قیدٍ زائدٍ فیه؛ فحینئذٍ تکون وظیفه الإطلاق هی نفی القید الزائد، فإذا قال(اعتق رقبه) فهنا یوجد مفهوم محددّ تکلّم به المتکلّم وهو(رقبه)، فإذا شککنا فی اعتبار قیدٍ زائدٍ فی هذه الرقبه، فأنّنا ننفی اعتبار هذا القید الزائد بالإطلاق. وأمّا إذا فرضنا أساساً أنّ المفهوم غیر محددّ، ودائر بین هذا وهذا، فالإطلاق لا یحددّ أحد المفهومین؛ بل أنّ وظیفته فقط هی نفی القید الزائد عن المفهوم المحددّ والمعیّن، أمّا عندما لا یکون المفهوم محدّداً ومعیّناً، ولا ندری هو ماذا قال؟ هل قال هذا، أو قال ذاک؟ أفرض أنّ النسبه بینهما هی العموم والخصوص المطلق، بأنْ کان أحد المفهومین أوسع دائره من المفهوم الآخر، لکنْ هو لا أدری ماذا قال، کما إذا تکلّم بکلامٍ ـــــ مثلاً ـــــ وأنا لم أسمع کلامه، فاحتملت أنّ الأمر دار بین أنْ یکون قال(أکرم العالِم)، أو قال(أکرم الفقیه)، فهنا أیضاً توجد دائره واسعه، ودائره ضیّقه، فلا استطیع أنْ اتمسّک بالإطلاق لإثبات الدائره الواسعه، وأنّه قال(أکرم العالم)؛ لأنّ هذه لیست وظیفه الإطلاق. ومحل الکلام هو من هذا القبیل؛ لأنّنا نفترض فی المقام وجود محذوفٍ مقدّرٍ، والمقدّر بحکم المذکور، لکنّنی لا أعرف ما هو هذا المقدّر، فیکون تماماً من قبیل ما إذا تکلّم بکلام لم أسمعه، وهذا یدور أمره بین دائره ضیّقه، ودائره واسعه، فلا یستطیع الإطلاق فی المقام أنْ یُحددّ أنّ المراد والمقصود هو المفهوم الواسع دائره، یعنی تمام الآثار فی قبال أنْ یکون المقدّر هو خصوص المؤاخذه.

ص: ۱۰۲

فإلى هنا يتبيّن أنّه بناءً على الاحتمال الأوّل: يكون الحديث مجملاً من ناحيه تعيين ما هو المقدّر المحذوف. أمّا قاعده(حذف المتعلق يفيد العموم) فيمكن ادّعاءها وتصحيحها ببيانٍ بسيطٍ مبنى على ادّعاء أنّ ذكر المتعلّق بمنزله القيد، وعدم ذكر المتعلّق بمنزله عدم ذكر القيد عرفاً، أى أنّ العرف يفهم أنّ ذكر المتعلّق هو بمنزله القيد، وعدم ذكره هو بمنزله عدم القيد. فإذا استقربنا هذا؛ فحينئذٍ يكون الاستدلال بالإطلاق تامّاً فى المقام؛ لأنّنا نستطيع أنْ نطبّق على المتكلّم قاعده الإطلاق والتقييد، فلو أراد المقيّد لبيّنه، والمفروض أنّ المقدّر قيد، فإذا لم يذكر القيد ـــــ المقدّر ـــــ فمقتضى إطلاق كلامه أنّه لا يريد القيد، ونحن لا نريد أكثر من أنّه لم يذكر القيد، إذن، هو لا يريد القيد، فيثبت الإطلاق بذلك. لكن هذا بناءً على أنّ هذا الشىء المقدّر المحذوف هو بمثابه القيد فى نظر العرف، يعنى لو فرضنا أنّ المؤاخذه هى المقدّره، فهى بمثابه القيد، فقوله(رفع ما لا يعلمون)، يعنى أنّ الذى يُرفع هو خصوص المؤاخذه، لا ـ مطلق الآثار، فى مقابل أنْ يكون المرفوع هو مطلق الآثار. فإذن: هذا قيد، ولو كان قد أراد المقيّد لذكر القيد، يعنى لو كان واقعاً يريد أنْ يرفع خصوص المؤاخذه، فعليه أنْ يذكر هذا القيد فى كلامه، فيقول(رُفعت المؤاخذه على هذه الأمور)، فإذا لم يذكر هذا القيد، نستكشف من ذلك الإطلاق. فإذا تمّ هذا المطلب؛ فحينئذٍ ننتهى إلى نتيجهٍ معاكسهٍ، وهى أنّه بناءً على الاحتمال الأوّل لا يكون الكلام مجملاً؛ لأنّ الثمره تُبيّن بهذا الشكل: أنّه على الاحتمال الأوّل يكون الكلام مجملاً ـ من حيث المقدّر، بينما على الاحتمالين الثانى والثالث يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات انتفاء جميع الأحكام والآثار، وهذه ثمره عمليّه مهمّه. أمّا إذا قلنا بأنّه يمكن التمسّك بقاعده أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم؛ فحينئذٍ سوف يثبت عندنا الإجمال حتّى على الاحتمال الأوّل، وإمكان التمسّك بالإطلاق حتّى على الاحتمال الأوّل، فضلاً عن الاحتمال الثانى والثالث، فلا تكون هذه الثمره ظاهره.

ص: ۱۰۳

أمّا إمكـان التمسّـك بالإطلاـق لإثبـات أنّ المقـدّر هو جميع الآثـار، لاـ خصوص المؤاخـذه فهو واضـح على الاحتمـالين الثانى والثالث، سواء قلنا بالاحتمال الثانى، أو قلنا بالاحتمال الثالث، فعلى كل تقدير يمكن التمسّک بإطلاق الكلام لنفى جميع الآثار.

أمّا على الاحتمال الثانى الذى يقول بأنّ الرفع تنزيلى، وأنّ العنايه فى الرفع، لا فى المرفوع، من قبيل(لا ربا بين الوالد وولده) معناه أنّ هـذه الأمور فى الحـديث الشـريف، ما اضـطروا إليه، الفعل الـذى تضـطر إليه، يرفعه رفعاً تعبّـدياً تنزيلياً، فإذا رفع الفعل الـذى تضـطر إليه تشـريعاً، فمقتضـى إطلاق هذا الرفع التشـريعى هو الرفع التشـريعى بلحاظ تمام الآثار، وليس يرفعه تشريعاً بلحاظ أثرٍ، ويبقيه تشريعاً بلحاظ أثرٍ آخر، هذا خلاف الإطلاق التشريعى. إذن: مقتضى إطلاق الرفع التشريعى هو رفع هذه الوجودات بلحاظ تمام الآثار؛ لأنّ هذا مقتضى إطلاق الرفع التشريعى عندما يتعلق بواحدٍ من هذه العناوين المذكوره.

ونفس الكلام يقال بالنسبه للاحتمال الثالث، فعلى الاحتمال الثالث لعلّ القضيّه تكون أوضـح، باعتبار أنّ الاحتمال الثالث يقول أنّ العنـايه مبـذوله فى جانب المرفوع، فالرفع حقيقى للوجود التشـريعى لما اضـطروا إليه، يعنى ما اضـطروا إليه ليس له وجود فى عالم التشـريع، ومقتضى إطلاقه هو أنّه ليس له وجود بلحاظ تمام الآثار الثابته لهذا الفعل بقطع النظر عن الاضطرار، كل أثر ثابت لهـذا الفعل، شـرب الخمر ــــــــ مثلًا ــــــــ بقطع النظر عن الاضـطرار عندما يصدر شـرب الخمر معنوناً بعنوان الاضـطرار ليس له وجود فى عـالم التشـريع، ومقتضـى إطلاـقه هو أنّه ليس له وجود بلحـاظ كـل الآثـار، فلاـ الحرمه تترتب عليه، ولاـ الحد يترتب عليه ....الخ.

إذن: يمكن التمسّک بالإطلاق لإثبات نفى تمام الآثار بناء على الاحتمال الثانى والثالث. أمّا بناء على الاحتمال الأوّل، فيُدّعى أنّه لا يمكن التمسّک بالإطلاق، فيكون الحديث مجملاً.

أقول: الظاهر أنّه حتّی بناء علی الاحتمال الأوّل لا یکون الحدیث مجملاً، ویمکن إثبات نفی جمیع الآثار.

الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه

کـان الکلام فی الثمره المترتبه بین الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثه، وبین الاحتمالین الثانی والثالث، وذکرنا الثمره، وتبیّن أنّها لیست ثمره لهذه الاحتمالات؛ لأنّ الظاهر أنّه یمکن إثبات رفع تمام الآثار حتّی علی الاحتمال الأوّل الذی هو التقدیر، فحتّی بناءً علی التقدیر یمکن التمسّک بالإطلاق لإثبات أنّ المرفوع هو تمام الآثار، وهذا هو الذی یثبت ـــــــ کما تقدّم ـــــــ فی الاحتمالین الثانی، والثالث، فعلی کل الاحتمالات یمکن نفی تمام الآثار، وبیّنّا کیف یمکن التمسّک بالإطلاق بناءً علی الاحتمال الأوّل. هذا بالنسبه للثمره التی تُدّعی بین الاحتمال الأوّل من جهه، وبین الاحتمالین الثانی والثالث من جهه أخری.

وأمّا الثمره بین الاحتمالین الأخیرین، حیث یُفترض فی الاحتمال الثانی أنْ تُبذل العنایه فی الرفع، وحاصله هو: الرفع التشریعی للوجود الحقیقی لهذه العناوین. أمّا الاحتمال الثالث فهو الذی تُبذل العنایه فیه فی المرفوع، والذی مآله إلی الرفع الحقیقی للوجود التشریعی لهذه العناوین، بمعنی أنّها لیس لها وجود فی عالم التشریع.

قالوا أنّ الثمره بینهما تظهر فی موردین:

المورد الأوّل: یتوقّف بیانه علی مقدّمهٍ، حاصلها: أنّ حدیث الرفع هل یشمل الأمور العدمیّه، أو یختصّ بالأمور الوجودیّه عندما تَتَعنْون بواحدٍ من هذه العناوین؟ کما لو اُضطرّ إلی شرب الخمر، أو اُضطرّ إلی فعل الحرام، أو أُکره علی شرب الخمر، أو أنّه نسی وشرب الخمر .....الخ ،کلها أفعال وجودیه، فهل یختصّ حدیث الرفع بالأمور الوجودیّه من قبیل الأمور التی ذکرناها، أو أنّه یشمل حتّی الأمور العدمیّه ؟ کما لو فرضنا أنّه اُضطرّ إلی ترک الصلاه، أو اُضطرّ إلی ترک واجبٍ، أو أنّه نذر أنْ یفعل فعلاً معیّناً، ثمّ اُضطرّ إلی ترکه، أو أُکره علی ترکه، فهل یشمل حدیث الرفع مثل هذا الترک، أو لا یشمله؟

ص: ۱۰۵

الرأی المختار للمحقّق النائینی(قدّس سرّه) فی هذه المسأله هو عدم الشمول، [(۱)](#) وهذا الرأی معروف عنه(قدّس سرّه) أنّه یری أنّ الحدیث مختصّ بخصوص الأمور الوجودیّه، ولا یشمل الأمور العدمیّه، فإذا اُضطر ـــــــ بناءً علی رأی المحقق النائینی(قدّس سرّه) ـــــــ إلی ترک الواجب، فأنّ الحدیث لا یشمله، ولا یرفع عنه الآثار المترتبه علی ترک الواجب، ـــــــ مثلاً ـــــــ ورد فی بعض الروایات، وکان یُلتزَم به سابقاً، أنّ الذی یترک صلاه العشاء یجب علیه أنْ یصوم الیوم التالی، فبناءً علی هذا؛ حینئذٍ إذا فرضنا أنّه ترک صلاه العشاء عن اضطرارٍ، أو إکراهٍ؛ فحینئذٍ هل یشمله الحدیث، أو لا ؟ فإذا شمله الحدیث؛ فحینئذٍ لا تترتب علیه الآثار المترتبه علی ترک صلاه العشاء، ولا یجب علیه أنْ یصوم الیوم التالی. فکما أنّه إذا أُکره علی شرب الخمر، وشربه مُکرهاً، أو مضطرّاً، فالحدیث یرفع الآثار المترتبه علی شرب الخمر، فکذلک یرفع الحدیث

الآثار المترتبه على ترک الواجب مضطرّاً، أو مکرهاً، أو ناسیاً. بینما المحقق النائینی(قدّس سرّه) یقول أنّ حدیث الرفع لا یشمل الأمور العدمیّه، وإنّما یجری فقط فی الأمور الوجودیّه إذا تَعَنْونت بواحدٍ من هذه العناوین، ومقتضی القاعده فی المثال ــــــ بناءً علی کلامه(قدّس سرّه) ــــــ أنّ الحدیث لا یشمل ذلک، ولا یرفع الآثار المترتبه علی ترک صلاه العشاء مُکرهاً، أو مضطرّاً، بل تبقی الآثار المترتبه علی ترک صلاه العشاء حتّی إذا تَعَنْونت بعنوان الاضطرار، أو الإکراه.

علّل المحقق النائینی(قدّس سرّه) هذا الشیء بهذا التعلیل، کما موجود فی تقریراته: (۲) بأنّ شأن الرفع هو تنزیل الموجود منزله المعدوم، ولیس شأن الرفع تنزیل المعدوم منزله الموجود، باعتبار أنّ تنزیل المعدوم منزله الموجود یکون وضعاً لا رفعاً، وکأنّک تضع الوجود بدل العدم، وهذا وضع ولیس رفعاً، وحیث أنّ الحدیث ورد بعنوان الرفع، لا الوضع، وهو(قدّس سرّه) یری أنّ الرفع والوضع متقابلان، فهذا التقابل بین الرفع والوضع، مع ورود الحدیث بعنوان الرفع هو الذی یجبرنا علی القول باختصاص الحدیث بخصوص الأمور الوجودیّه، کما لو أنّ شخصاً شرب الخمر مضطرّاً، فأنّ شُرب الخمر أمر وجودی، فیشمله الحدیث، ویرفعه، ومعنی یرفعه هو أنّه ینزّل الشیء الموجود ــــــ شرب الخمر فی المثال ــــــ منزله المعدوم، أی ینزّله منزله من لم یشرب الخمر، فهذا هو الرفع. أمّا تنزیل المعدوم الذی هو ترک، مثل الذی لم یصلِ صلاه العشاء مُکرهاً، أو مُضطراً؛ فرفع هذا الأمر المعدوم لا یکون إلاّ بوضع الموجود، یعنی یضع الوجود، ولو تشریعاً، هذا معنی تنزیل المعدوم منزله الموجود، وحیث أنّ رفع المعدوم یتضمّن الوضع؛ لأنّ رفع المعدوم یعنی تنزیل المعدوم منزله الموجود، وهذا معناه الوضع، فلا یشمله الحدیث؛ لأنّ الحدیث واردٌ بعنوان(الرفع) لا الوضع؛ فحینئذٍ یختصّ الحدیث بتنزیل الموجود منزله المعدوم، الذی هو معنی الرفع، فیختصّ بالأمور الوجودیّه، ولا یشمل الأمور العدمیّه؛ لأنّ شموله لها یعنی أنّه سوف یتکفّل الوضع، والحال أنّ الحدیث لا یتکفّل الوضع، وإنّما یتکفّل الرفع.

ص: ۱۰۶

۱- (۱) فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۳۵۲.

۲- (۲) فوائد الأصول، إفادات المیرزا النائینی للشیخ الکاظمی الخراسانی، ج ۳، ص ۳۵۳.

الخلاـصه: أنّ الرفع دائماً يتّجه إلى الموجود، فيرفعه، بمعنى يجعله معـدوماً. بينما معنى الوضع هو أنْ يضع الوجود للشـيء الـذى ليس له وجود، أى يجعله موجوداً، وعلى هـذا الأسـاس فـالرفع والوضع متقابلاـن عرفـاً، وارتكـازاً، والرفع غير الوضع، والوارد فى الحـديث هو الرفع؛ فحينئـذٍ لابـدّ من اختصـاص الحـديث بخصوص الأفعـال الصـادره من المكلّف الـتى تَتَعَنْون بواحـدٍ من هـذه العناوين، والافعال هى أمور وجوديّه. أمّا ترك الفعل الواجب ، وعـدم صدوره من المكلّف اضـطراراً، أو إكراهاً، أو نسـياناً، فهى أمور عدميّه، فلا يشملها الحديث، واشتهرت عنه (قدّس سرّه) العباره المعروفه(أنّ حديث الرفع لا يتكفل الوضع؛ بل مفاده الرفع). (١)

بعـد بيـان هـذه المقـدّمه؛ حينئـذٍ، بنـاءً على هـذا الرأى، يقال فى مقام بيان الثمره فى المورد الأوّل: أنّ الثمره تظهر؛ لأنّه بناءً على الاحتمال الثالث الـذى تبـذل فيه العنايه فى جانب المرفوع، والـذى مآله إلى الرفع الحقيقى للوجود التشـريعى لهذه العناوين، بناءً على هـذا الاحتمال، فأنّ الحـديث سوف يشـمل الأمور العـدميّه، والأمور الوجوديّه؛ لأنّ الحديث حينئذٍ سوف يكون عامّاً، وكما يشـمل الأمور الوجوديّه، فأنّه سوف يشـمل الأمور العدميّه أيضاً، ولا مجال أصلاً لتخيّل اختصاص الحديث بالأمور الوجوديّه بناءً على الاحتمال الثالث، والسرّ فى ذلك هو أنّه كما أنّ الأمر الوجودى إذا صار موضوعاً للحكم الشرعى، يكون له وجود فى عالم التشـريع، وعالم الاعتبار والجعل، فكذلك الأمر العدمى إذا صار موضوعاً لحكم من الأحكام الشـرعيّه، فأنّه أيضاً يكون له وجود فى عالم التشريع، ولا فرق بين الأمر الوجودى، وبين الأمر العدمى فى أنّ كلّاً منهما إذا صار موضوعاً للحكم الشرعى، فأنّه يكون له نحو وجودٍ يُسـمّى بالوجود التشـريعى. فإذن: الأمر الوجودى له وجود تشـريعى، والأمر العدمى كذلك له وجود تشريعى أيضاً فى عالم التشـريع؛ وحينئذٍ كما يتعلّق الرفع بالوجود التشريعى للأمر الوجودى، كذلك يتعلّق بالوجود التشريعى للأمر العدمى، ولا موجب لاحتمال أنّ الحـديث يختصّ بخصوص رفع الأمور الوجوديّه فى عالم التشـريع؛ لأنّه يرفع الوجود التشـريعى رفعاً حقيقياً، وهـذا شامل للأمور الوجوديّه، وللأمور العـدميّه؛ لأنّ كلّاً منهما له وجود فى عالم التشـريع، والحـديث يدلّ على رفع هذا الوجود التشريعى للأمور الوجوديّه، وللأمور العدميّه. هذا إذا قلنا بالاحتمال الثالث.

١- (٣) فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٣٥٣.

وأمّا إذا قلنا بالاحتمال الثانى الذى مآله إلى الرفع التشريعى للوجود الحقيقى لهذه العناوين؛ فحينئذٍ يكون هناك مجال لما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه) من ادّعاء أنّ مقتضى التقابل بين الرفع وبين الوضع هو عدم شمول الحديث للأمور العدميّه، باعتبار أنّ رفع الأمور العدميّه يستبطن الوضع، أو هو بحسب الحقيقه يعنى الوضع، والحديث لا يتكفّل الوضع، وإنّما يتكفّل الرفع، ومن هنا يكون هناك مجالاً لهذا الكلام، باعتبار أنّ المنظور فى الاحتمال الثانى هو الوجود الحقيقى الخارجى لهذه العناوين، وليس الوجود التشريعى؛ وحينئذٍ يقال: أنّ رفع هذا الوجود الحقيقى يختصّ بالأمور الوجوديّه؛ لأنّه ينزّل الشىء الذى له وجود حقيقى منزله المعدوم، وهذا رفع، وعلى القاعده، بينما عدم الشىء، أو ترک الشىء لا ـ يمكن أنْ يشمله الحديث؛ لأنّ رفع الترک يستبطن الوضع، وحديث الرفع لا ـ يتكفّل الوضع، وإنّما يتكفّل الرفع، فيتوجّه ما قاله المحقق النائينى(قدّس سرّه)؛ لأنّ النظر فى الاحتمال الثانى إلى عالم الخارج، وإلى الوجودات الحقيقيّه لهذه العناوين، لكنّ الأمور المعدومه التى لم تصدر من المكلّف خارجاً، لا يشملها الحديث؛ لأنّ شمول الحديث لها يعنى تنزيلها منزله الموجود، وهذا وضعٌ، لا رفع؛ وحينئذٍ تظهر الثمره فى هذا المورد. أمّا على الاحتمال الثالث فلابدّ من تعميم الحديث للأمور الوجوديّه والأمور العدميّه، ولا ـ مجال لتوهّم الاختصاص بالأمور الوجوديّه؛ لأنّ المنظور هو الوجود التشريعى، وليس الوجود الحقيقى، وبلحاظ الوجود التشريعى لا فرق بين الأمر العدمى والأمر الوجودى.

لكنّ هذه الثمره المُدّعاه تتوقّف على تماميّه المطلب الذى ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه)، وأمّا إذا قلنا بأنّ الحديث يشمل الأمور الوجوديّه، والأمور العدميّه على كلا الاحتمالين، سواء قلنا بالاحتمال الثانى، أو قلنا بالاحتمال الثالث؛ فحينئذٍ لا تظهر تلک الثمره. أمّا شمول الحديث للأمور العدميّه على الاحتمال الثالث فواضح جدّاً كما بيّنّا. وأمّا شموله لها بناءً على الاحتمال الثانى، يعنى الرفع التشريعى لهذه العناوين، فأنّه لو سلّمنا ما يقول من أنّ الرفع عباره عن تنزيل الموجود منزله المعدوم، فإذا أسند الرفع إلى المعدوم سوف يكون معنى الرفع هو تنزيل المعدوم منزله الموجود، وهو يقول أنّ هذا وضع لا ـ رفع، والحديث لا يتكفّل الوضع، وإنّما يتكفّل الرفع، ومن هنا لا يكون الحديث شاملاً للأمور العدميّه. هذا الكلام يمكن أنْ يُلاحظ عليه بملاحظتين:

الملاحظه الأولى: أنّ هذا إنّما يكون صحيحاً ـــــــــــ بعد تسليم أنّ الرفع هو عباره عن تنزيل الشيء الموجود منزله المعدوم ـــــــــــ عندما يكون الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود هو ترتيب آثار الموجود على المعدوم، فإذا كان هذا هو الغرض من التنزيل، فهذا يستلزم الوضع؛ لأنّک ترتب آثار الموجود على شيءٍ معدوم، فيستلزم الوضع، فيتمّ كلام الميرزا(قدّس سرّه). أمّا إذا كان الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود ليس هو ترتيب آثار الموجود، وإنّما نفى ترتّب آثار المعدوم، يعنى أنّ أثر المعدوم لا يترتّب، فهذا ليس وضعاً، هذا تنزيل للمعدوم منزله الموجود لا لغرض ترتيب آثار الموجود على هذا المعدوم، وإنّما فقط وفقط لغرض نفى ترتّب آثار المعدوم على هذا المعدوم المتَعَنْون بواحدٍ من العناوين المتقدّمه، ففى مثال ترک صلاه العشاء، يوجد أثر لترک صلاه العشاء، والأدلّه تقول أنّ من ترک صلاه العشاء يجب عليه أنْ يصوم اليوم التالى، وهذا أثر لترک الصلاه، فعندما نقول بشمول الحديث لهذا، يعنى تنزيل المعدوم الذى هو ترک الصلاه، منزله الموجود، فليس الغرض من ذلک هو أنْ ننزّله منزله الموجود بحيث يكتسب الوجود، ونرتّب عليه آثار الموجود، مثل عدم القضاء ـــــــــــ مثلاً ـــــــــــ فهو من آثار الصلاه، ومن يصلى صلاه العشاء؛ فحينئذٍ لا تجب عليه الإعاده ولا القضاء، فعدم القضاء، وعدم الإعاده من آثار أداء صلاه العشاء، ونحن لا نريد أنْ ننزّل هذا المعدوم منزله الموجود حتّى يثبت له الوجود، وعدم القضاء، وعدم الإعاده، وإنّما الغرض فقط هو تنزيله منزله الموجود لنفى ترتّب أثر المعدوم، بمعنى أنّ هذا المعدوم ـــــــــ ترک صلاه العشاء ـــــــــ إذا صدر لا عن إكراهٍ، فأنّه يترتّب عليه أثر، وهو وجوب صوم اليوم التالى، أمّا إذا صدر مع الإكراه، فلا يترتّب عليه ذلک الأثر، فننفى ترتب أثر المعدوم، فيكون الغرض من شمول حديث الرفع له هو نفى ترتّب أثر المعدوم لتنزيل المعدوم منزله الموجود، وليس الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود هو ترتيب آثار الموجود على المعدوم، فلو سلّمنا أنّ الرفع بمعنى التنزيل، نقول أنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود كتنزيل الموجود منزله المعدوم، وأنّ كلاً ـ منهما لا يستبطن الوضع، وإنّما معناه الرفع؛ لأنّ الغرض من تنزيل المعدوم منزله الموجود هو نفى ترتّب آثار المعدوم، لا ـ إثبات آثار الموجود. وعليه: كل منهما لا ـ يستبطن الوضع، فالمحذور الذى بيّنه بالتفصيل ليس وارداً، وإنّما كل منهما لا يستبطن الوضع، ويمكن أنْ يكون الرفع شاملاً له. هذا من جهه.

الملاحظه الثانيه: أنّ هـذا الحديث إنّما يجرى إذا قلنا بأنّ الرفع التشـريعى فى الاحتمال الثانى يتعلّق بذات الفعل، ولكن يمكن أنْ نقول بأنّ الرفع التشـريعى متعلّق بما اضـطروا إليه، وما اضـطروا إليه يشمل الأمور الوجوديه، ويشمل الأمور العدميّه، فأنّ عنوان(ما اضـطروا إليه) هو عنوان وجودى، وليس أمراً عـدميّاً، بـل هو عنوان وجودى له مصـداقان، فمره يضـطر الإنسـان إلى الفعل، ومرةً يضـطر إلى الترک، فعبّر بهذا العنوان الثبوتى الوجودى، وهذا هو المرفوع، ورفعه يكون بتنزيله ـــــــ كما يقول ـــــــــ منزله العدم، فيشـمل الأمر الوجودى، ويشـمل الأمر العدمى، لا أنْ ننظر إلى ذات الفعل الذى يقع فى الخارج حتّى نقول أنّ ذات الفعل ممّـا اضـطروا إليه، فيجرى هـذا الكلامـ من اختصـاص الحـديث بالأمور الوجوديّه، وعـدم شـموله للأمور العـدميّه، أمّا إذا قلنا أنّ المرفـوع هو عنوان(مـا اضـطروا إليه)، وعنوان(مـا أكرهوا عليه) وهـذا أمر ثبوتى وجودى، فيشـمله الرفع بلاـ مسـامحه، ولو بمعنى تنزيل الموجود منزله المعـدوم، وليس أنْ ننزّل(شُـرب الخمر) منزله العـدم، وإنّما ننزّل ما اضـطروا إليه، هـذا العنوان الثانوى منزله العـدم، فإذا قلنا بذلک؛ فحينئذٍ لا محذور فى شـمول الحديث للأمور العدميّه، والأمور الوجوديه. ومن هنا يظهر أنّ المورد الأوّل للثمره ليس تاماً بين الاحتمالين الثانى والثالث.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

المورد الثانى: الذى قيل بظهور الثمره بين الاحتمالين الثانى والثالث فيه، بشكلٍ عام، قالوا: أنّ الثمره تظهر بهذا الشكل:

بناءً على الاحتمال الثانى ـــــــــ الذى يلتزم بأنّ الرفع فى الحديث الشريف هو رفع تشريعى للوجود الحقيقى لهذه العناوين ـــــــــ تثبت آثـار وأحكـام نقيض ما يضـطر إليه المكلّف، الأعمّ من الفعل، أو الترک، فإذا كان ما يضـطر إليه المكلّف هو الفعـل، فتثبت آثـار وأحكـام نقيض الفعـل، وإذا كان ما يضـطر إليه المكلّف هو الترک، فتثبت آثار وأحكام نقيض الترک، وهو الوجود.

ص: ١١٠

وأمّـا على الاحتمـال الثـالث ـــــــ الـذى يـؤمن بـأنّ الرفع فى الحـديث الشـريف هو رفع حقيقى للوجود التشـريعى فى هـذه العناوين ــــــــ فحينئذٍ لا تثبت آثار وأحكام نقيض ما اضطر إليه، وإنّما فقط ترتفع آثاره وأحكامه.

توضـيحه: يُمثـل له بمثالٍ واضـح: عنـدما يكون ما يضـطر إليه المكلّف هو الفعل، مثل(شُـرب الخمر) ولنفترض أنّ جواز الائتمام بالشـخص مشـروط بـأنْ لاـ يشـرب الخمر، يعنى أنّ(عـدم شُـرب الخمر) أُخـذ موضوعـاً لجواز الائتمام؛ حينئـذٍ لا إشـكال فى أنّ الاضطرار إلى شرب الخمر يرفع آثار شُرب الخمر فى حاله الاضطرار؛ إذ أنّ شرب الخمر له آثار، منها: الحرمه، والحدّ، والعقاب، فالحديث الشريف يقول عندما تشرب الخمر نسياناً، أو اضطراراً، فهذه الآثار المترتبه على شرب الخمر سوف ترتفع عنک. ولكنّ الكلامـ فى أنّه هل تثبت أحكام وآثار نقيض ما اضـطر إليه المكلّف، الـذى هو شـرب الخمر ؟ فأنّ نقيض شـرب الخمر هو عـدم شرب الخمر، ومن آثـاره جواز الائتمام، فهل أنّ حـديث الرفع هنا كما يرفع آثار ما اضـطر إليه، هو يثبت آثار نقيضه ؟ بمعنى أنّ

حديث الرفع كما يرفع الحرمه والعقاب والحدّ ـــــــــ التى هى آثار شرب الخمرــــــــــ عن المضطر إلى شُربه، فهل يثبت جواز الائتمام الذى هو من آثار ترک شرب الخمر ؟ حينئذٍ يقال:

بناءً على الاحتمال الثانى، نلتزم بأنّ حديث الرفع عندما يشمل مورداً من هذه الموارد، فهو كما يرفع آثار ما يضطر إليه المكلّف، فهو يثبت آثار نقيض ما يضطر إليه؛ لأنّ الاحتمال الثانى يقول أنّ الرفع رفع تشريعى تعبّدى تنزيلى للوجود الحقيقى لهذه العناوين، وهذا يتضمّن ويستبطن تنزيل ما يضطر إليه المكلّف منزله العدم، أو هو يعتبر ما يضطر إليه أمراً مرفوعاً. وعليه: يكون شرب الخمر الصادر عن الاضطرار مُنزّلاً من قِبل الشارع منزله عدم الشرب؛ وحينئذٍ تترتب كل آثار عدم الشرب على الشرب الصادر اضطراراً، وهذا هو معنى تنزيل الشارع للفعل منزله العدم، فتترتب آثار نقيض ما اضطر إليه؛ لأنّ الشارع تعبّداً، قال: أنّ هذا المكلّف، وإنْ شرب الخمر، لكن بما أنّه شربه عن اضطرارٍ، فهو بمنزله من لم يشرب الخمر، أو قال: أنا اعتبره لم يشرب الخمر، وهذا معناه أنّ الآثار المترتبه على عدم شرب الخمر تثبت فى المقام ببركه الحكومه.

ص: ١١١

فإذن: كما يمكن نفى الحدّ، ونفى الحرمه عن هذا المكلّف فى هذا المثال، كذلك يثبت جواز الائتمام به، وإنْ شَرِب الخمر؛ لأنّ الشارع نزّل هذا الشرب الاضطرارى منزله العدم، والترك.

وأمّا إذا قلنا بالاحتمال الثالث: فلا يمكن إثبات هذا الأمر، وإنّما فقط يمكن نفى الآثار المترتبه على ما اضطر إليه؛ لأنّ الاحتمال الثالث يقول: أنّ الرفع رفع حقيقى، لكن للوجود التشريعى لهذه العناوين، يعنى ما تضطر إليه، كشرب الخمر ـــــــ مثلاً ـــــــ ليس له وجود فى عالم التشريع، ولم يقع موضوعاً لحكمٍ شرعى، بمعنى أنّه لم يقع موضوعاً للحرمه كما هو الحال فى حاله التعمّد والاختيار، وكذلك لم يقع موضوعاً للحدّ، أو أىّ شىءٍ آخر ممّا يترتب على شرب الخمر، وأمّا أثبات آثار نقيض ما تضطر إليه، فحديث الرفع لا يتكفل ذلك، وإنّما هو فقط رفع حقيقى للوجود التشريعى لهذه العناوين، وهذا لا يُفهم منه أكثر من عدم وقوع ما يضطر إليه المكلّف موضوعاً للأحكام الشرعيّه التى وقع الفعل الصادر عن الاختيار موضوعاً لها، وأمّا إثبات أحكام نقيض ما اضطر إليه المكلّف، فحديث الرفع لا يتكفّله.

هذه هى الثمره التى تظهر بين الاحتمال الثانى، والاحتمال الثالث، وهى ثمره مهمّه؛ لأنّه على الاحتمال الثانى يمكن إثبات آثار نقيض ما يضطر إليه المكلّف، أمّا على الاحتمال الثالث، فلا يمكن ذلك.

بعض تطبيقات المورد الثانى

وهى المسأله المهمّه المعروفه التى قد تحصل للمكلّف، وهى أنّه فى بعض العبادات قد يضطر المكلّف إلى ترك جزءٍ معتبرٍ فى العباده، أو يضطر إلى ترك شرطٍ معتبرٍ فى العباده، كما إذا اضطر إلى ترك السوره فى الصلاه، أو اضطر إلى ترك الاستقبال فى الصلاه، أو ترك الطهاره المعتبره فى الصلاه. وهذا من قبيل المثال السابق، ولكنّهما يختلفان فى أنّه هناك اضطر إلى فعلٍ، بينما هنا اضطرّ إلى تركٍ، فقط هذا الفرق بينهما، وإلاّ نفس المثال السابق ـــــــ شرب الخمر ـــــــ يمكن تطبيقه فى المقام، فيقال: بأنّ هذا المكلّف اضطر إلى ترك السوره، وترك السوره له آثار شرعيّه وقعت موضوعاً للحرمه، ولا إشكال على كلا الاحتمالين، أنّ هذه الحرمه ترتفع عندما يضطر المكلّف إلى ترك السوره. وبعباره أكثر وضوحاً: ترك السوره فى حال الاختيار وقع موضوعاً للحرمه؛ إذ يحرم على المكلّف ترك السوره بلا إشكال، أو بتعبيرٍ آخر: يجب على المكلّف فى حال الاختيار أنْ يأتى بالصلاه مع السوره، فترك السوره وقع موضوعاً للحرمه، الذى هو عباره أخرى عن وجوب الإتيان بالمجموع المركّب. هذا الترك الذى وقع موضوعاً للحرمه، عندما يصدر عن اضطرارٍ ترتفع عنه الحرمه، أى، أنّ الحرمه المترتبه على ترك السوره فى حال الاختيار، سوف ترتفع إذا كان ترك السوره عن اضطرار، فلا يكون حراماً، ووجوب الصلاه مع السوره، أى، المجموع المركب من سائر الأجزاء وهذا الجزء، أيضاً يرتفع فى حال الاضطرار. وكذلك فى حاله الإفطار فى شهر رمضان؛ إذ لا إشكال فى أنّه حرام، وقد وقع موضوعاً للحرمه، إذا صدر عن اختيارٍ، أمّا إذا صدر عن اضطرارٍ، أو إكراهٍ؛ فحينئذٍ ترتفع عنه الحرمه. هذا على كلا الاحتمالين ـــــــ الاحتمال الثانى، والاحتمال الثالث ـــــــ يكون فى محل الكلام نظير الحرمه فى المثال السابق ـــــــ شرب المسكر ـــــــ حيث قلنا هناك بارتفاع الحرمه، والحدّ عنه إذا صدر عن اضطرار، هنا أيضاً يقال بأنّ الحرمه ترتفع، ويرتفع وجوب أداء الصلاه مع السوره، وترتفع حرمه ترك السوره على كلا الاحتمالين، لكنّ الكلام فى أنّ هذا المكلّف المضطر إلى ترك السوره، هل يجب عليه الإتيان بالباقى ؟ وإذا جاء بباقى الأجزاء، فهل تصحّ صلاته، ولا يجب عليه القضاء ؟ هنا محل الكلام، وهنا تظهر الثمره بين القولين، فهل يمكن إثبات وجوب الإتيان بالباقى ؟ وهل يمكن إثبات صحّه ما جاء به من

الباقی، یعنی لو صلّی من دون سوره ؟ وهنا لابـدّ أنْ یکون الکلام بمقتضـی القواعد، ولیس بلحاظ الدلیل الخاص، وإلّا، بلحاظ الدلیل الخاص لا إشکال فی قیام الأدلّه علی وجوب الإتیان بالباقی؛ لأنّ الصلاه لا تُترک بحالٍ من الأحوال. فالکلام لیس بلحاظ الأدلّه الخاصّه، وإنّما الکلام بلحاظ حدیث الرفع من حیث إمکان التمسّک به لإثبات وجوب الإتیان بالباقی، وصحّه الباقی لو جاء به.

ص: ۱۱۲

قالوا أنّ هذا أيضاً يبتنى على ما يُختار من الاحتمالين الثانى والثالث، فإنْ قلنا بالاحتمال الثانى، أمكن إثبات وجوب الإتيان بالباقى، وتصحيح الصلاه عند الإتيان بالباقى؛ لأنّ الاحتمال الثانى يعنى الرفع التشريعى للوجوب الحقيقى لهذه العناوين، وقد قلنا أنّ هذا يستبطن تنزيل ما يضطر إليه المكلّف منزله العدم، أو اعتباره معدوماً، ومرفوعاً، فهذا كما طبّقناه على شُرب الخمر المضطر إليه فى المثال السابق لإثبات أحكام وآثار نقيض شرب الخمر ـــــــ الذى هو ترك شرب الخمرـــــــ وهو جواز الائتمام، فهنا أيضاً نطبّقه فى الفرض الذى هو ترك السوره عن اضطرارٍ، فشمول الحديث له يعنى التعبّد بالإتيان بالسوره، يعنى تنزيل ترك السوره منزله الإتيان بها، أو اعتبار التارك للسوره عن اضطرارٍ كأنّه جاء بها، وتنزيل الترك منزله الفعل، فكما أننّا فى المثال السابق نزّلنا الفعل منزله العدم، أو اعتباره معدوماً، فهنا أيضاً نريد أنْ نطبّقه، لكنْ نطبّقه على الترك، أى ترك السوره عن اضطرارٍ، وليس على الفعل، فحديث الرفع على الاحتمال الثانى ينزّل ما تضطر إليه منزله العدم، فإذا اضطررت إلى الفعل، فأنّه ينزّله منزله الترك، أمّا إذا اضطررت إلى الترك، أى اضطررت إلى ترك السوره، فأنّه ينزّله منزله الفعل، فكأنّه ينزّله منزله الإتيان بالسوره، ويترتب على ذلك وجوب الإتيان بالفعل، وصحّه الصلاه لو جاء بالباقى من دون السوره، على القاعده بلا حاجهٍ إلى دليلٍ خاصٍ. هذا على الاحتمال الثانى.

وأمّا إذا قلنا بالاحتمال الثالث؛ فحينئذٍ يكون من الصعب جدّاً إثبات صحّه الصلاه على القاعده، ووجوب الإتيان بالباقى، فلّابدّ من التماس دليلٍ خاصٍ لذلك؛ لأنّ الاحتمال الثالث يعنى الرفع الحقيقى للوجود التشريعى، يعنى أنّ أىّ شىءٍ تضطر إليه لن يقع موضوعاً لحكمٍ شرعى، يعنى أنّ الأحكام المترتبه على ترك الجزء فى حال الاختيار تنتفى عندما يترك المكلّف الجزء عن اضطرارٍ، أو إكراهٍ، فتنتفى هذه الآثار. فالمكلّف عند الاختيار يحرم عليه ترك السوره، ويجب عليه الإتيان بالصلاه مع السوره، وهذه الآثار ترتفع عندما يضطر إلى ترك الجزء، فلا يكون قد ارتكب الحرام، ولا يُخاطب بأنّه يجب عليك الصلاه مع السوره. وأمّا إثبات وجوب الإتيان بالباقى، وإثبات صحّته لو جاء به، فهذا ما لا يتكفّله حديث الرفع بناءً على الاحتمال الثالث، وإنّما هو فقط يرفع الوجوب التشريعى لما يضطر إليه المكلّف، وليس أكثر من ذلك، وليس فيه تنزيل ما تضطر إليه منزله العدم، وليس فيه اعتبار المضطر إليه منزله عدم الأمر المضطر إليه، حتّى يستفاد منه ترتيب صحّه الصلاه، أو وجوب الإتيان بالباقى. وهذه الثمره المهمّه تظهر فى باب العبادات. فما يُختار من هذين الاحتمالين يترتب عليه هذا الأثر، وهذه الثمره فى هذه الأمثله، الاضطرار إلى شرب الخمر، والاضطرار إلى ترك جزء العباده، أو ترك شرطها بلا فرقٍ بينهما.

قد يُطرح إشكال فى المقام: حيث يُدّعى فى مقابل هذا أنّه حتّى على الاحتمال الثالث يمكن إثبات آثار نقيض ما يضطر إليه المكلّف، فإذا اضطر إلى ترك الجزء، تثبت آثار الإتيان بالجزء، التى هى صحّه الصلاه الفاقده للسوره عن اضطرارٍ، وهذا يمكن إثباته بأنْ يقال: يوجد لدينا عناوين متعدّده، حيث يوجد لدينا عنوان وجوب السوره، لكنّه وجوب ضمنى فى ضمن المجموع؛ لأنّ كل جزءٍ يتعلّق به وجوب ضمنى فى ضمن المجموع. ويوجد لدينا عنوان جزئيّه السوره للصلاه، وهذا أيضاً حكم من الأحكام الشرعيّه، لكنّه حكم وضعى، وليس حكماً تكليفيّاً. ويوجد عنوان مُبطليّه ترك السوره للصلاه، وهذا أيضاً حكم شرعى، ولكنّه حكم وضعى، وليس حكماً تكليفيّاً، فيقال: بأنّ الوجوب الضمنى للسوره، وجزئيّه السوره للصلاه، ومُبطليّه ترك السوره للصلاه، هذه أحكام شرعيّه ترتفع فى حال صدور الترك اضطراراً، فالترك عندما يصدر من المكلّف فى حال الاختيار يقع موضوعاً للوجوب، ويقع موضوعاً للحرمه، يعنى ترك السوره فى حال الاختيار حرام ومُبطل للصلاه، ومحكوم بالجزئيّه، بمعنى أنّ السوره هى جزء من الصلاه حتّى فى حال تركها عمداً، واختياراً، فهناك جمله من الآثار تترتب على ترك السوره، ولكنّ هذه الآثار والأحكام ترتفع عندما يترك المكلّف السوره عن اضطرارٍ، وواحد من هذه الأمور التى ترتفع هى الجزئيّه، فجزئيّه السوره بالنسبه إلى الصلاه ثابته فى حال الاختيار، ولكنّ هذه الجزئيّه ترتفع فى حال الاضطرار، بمعنى أنّ السوره ليست جزءاً فى حال الاضطرار. وهكذا المُبطليّه، فترك السوره مبطل فى حال الاختيار، لكنّ ترك السوره فى حال الاضطرار ليس مبطلاً، وكون السوره ليست جزءاً فى حال الاضطرار، يعنى أنّ الصلاه تصحّ بدونها، يعنى أنّ المركب سوف لن يتألّف من المجموع المركب من السوره وغيرها، وإنّما يتألّف من المجموع المركب من غير السوره، وقد جاء به المكلّف، ولازم رفع الجزئيّه فى حال الاضطرار، هو صحّه الباقى، ولازم رفع مُبطليّه ترك السوره فى حال الاضطرار هو صحّه الباقى. فإذن: يمكن إثبات صحّه الباقى استناداً إلى حديث الرفع حتّى على الاحتمال الثالث الذى يقول أنّ حديث الرفع يرفع فقط آثار ما يضطر إليه المكلّف، فحتّى على الاحتمال الثالث الذى يبنى على أنّه لا ـ تثبت آثار نقيض ما يضطر إليه المكلّف، وإنّما فقط ترتفع آثار ما يضطر إليه المكلّف.

هذا المستشكل يقول: بأنّ ما يضطر إليه المكلّف فى المقام هو ترك السوره، وترك السوره يقع موضوعاً لآثارٍ شرعيّه، من قبيل جزئيّه السوره، ومُبطليّه تركها، فمن آثار ترك السوره فى حال الاختيار هو جزئيه السوره بالنسبه للصلاه، فترتفع هذه الجزئيّه فى حال الاضطرار، ومن آثار ترك السوره فى حال الاختيار هو مبُطليّته للصلاه، فإذا صدر ترك السوره عن اضطرارٍ؛ فحينئذٍ ترتفع المبُطليّه حتّى على الاحتمال الثالث، بلا حاجه لأنْ يقال أنّ الحديث يستبطن إثبات آثار نقيض ما يضطر إليه المكلّف.

فإذن: يمكن إثبات صحّه الصلاه التى يترك المكلّف السوره فيها عن اضطرارٍ، تمسّكاً بالحديث الشريف بلا حاجهٍ إلى دليلٍ خاصٍ.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كان الكلام فى المورد الثانى، فى الثمره بين الاحتمالين الثانى والثالث، وتطبيق ذلك على مسأله ترك السوره اضطراراً، أو نسياناً، أو إكراهاً، أو ترك شرطٍ، أو جزءٍ فى العباده، وأنّه هل يمكن الاستفاده من الحديث الشريف، وتطبيقه على هذا المورد، والخروج بنتيجه وجوب الإتيان بالباقى، وصحّته فيما لوجاء به المكلّف من دون ذلك الشرط، أو الجزء ؟ وتبيّن أنّه يمكن بيان الثمره فى هذا المورد أيضاً. فقط نشير إلى أنّ تطبيق الثمره على مسأله ترك الجزء، أو الشرط فى العباده هو فى الحقيقه موقوف على تسليم شمول الحديث للأمور العدميّه، وعدم اختصاصه بالأمور الوجوديّه، وقد تقدّم بحثه سابقاً، وتبيّن أنّ الحديث شامل للأمور الوجوديّه والعدميّه.

حينئذ يمكن أن تُطرح الثمره فى المقام بهذا الشكل: بناءً على الاحتمال الثانى لابدّ أنْ نلتزم بوجوب الإتيان بالباقى، وبصحّته فيما لوجاء به؛ لأنّ الشارع ________ على الاحتمال الثانى ________ يُنزّل المعدوم منزله الموجود، يعنى يُنزّل ترك السوره منزله الإتيان بها، فيكون حاكماً على أدله الأحكام الأوّليّه، ويثبت أنّ ما جاء به يقع صحيحاً؛ لأنّه جاء بالسوره تعبّداً، وتنزيلاً. بينما لا يمكن ذلك على الاحتمال الثالث؛ لأنّنا لا نستفيد من الاحتمال الثالث إلاّ رفع الآثار والأحكام المترتبه على ما اضطر إليه، وما أكره عليه، وما نساه، فقط هذه الأحكام هى التى تُرفع، ولا يتضمّن الحديث حينئذٍ إثبات أحكام وآثار نقيض ما اضطر إليه.

ص: ١١٥

لكنْ قد يُدّعى: بأنّه حتّى على الاحتمال الثالث يمكن تصحيح الصلاه من دون ذلك الجزء، أو الشرط الذى تركه اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً، وذلك بأنْ يُدّعى أنّ المكلّف إذا ترك السوره فى الصلاه فقد ترك جزءاً؛ لأنّ الشارع حكم بجزئيّه السوره من الصلاه، سواء تركها المكلّف، أو جاء بها. وحكم بأنّ ترك السوره مبطل للصلاه، وهذا الحكم بجزئيّه السوره، أو الحكم بمُبطليّه ترك السوره للصلاه يرتفع عند ترك السوره اضطراراً، باعتباره من آثار ترك السوره فى الصلاه، بلا حاجه إلى إثبات أحكام وآثار نقيض ما اضطر إليه. فكما أنّ المكلّف إذا ترك السوره اضطراراً، فأنّ الحرمه ترتفع، ولا يكون قد ارتكب حراماً إذا تركها اضطراراً، ووجوب الإتيان بالمركّب من السوره وغيرها أيضاً يرتفع إذا تركها اضطراراً، وكذلك مبطليه الترك، فهى

أيضاً من آثار ترک السوره، فالحديث الشريف حتّى على الاحتمال الثالث هو يصلح لرفع آثار وأحكام ما اضطر إليه، وما اضطر إليه هو ترک السوره، فترتفع أحكام ترک السوره، ومعنى ارتفاع أحكام ترک السوره هو ارتفاع المبطليّه، وارتفاع المبطليّه يعنى أنّ ترک السوره فى حال الاضطرار ليس مُبطلاً، وهذا يعنى أنّ الصلاه التى يأتى بها من دون ذلک الجزء الذى اضطر إلى ترکه سوف تقع صحيحه، يعنى أنّ ترک هذا الجزء، أو الشرط ليس مبطلاً، وليس جزءاً فى حال الاضطرار.

أجابوا عن هذا الإشكال: بأنّ هذا الكلام ليس تامّاً، والسرّ فى ذلک هو أنّ کل هذه العناوين، عنوان الجزئيّه، وعنوان المبطليّه، أو لو تصوّرنا عنواناً آخراً؛ بل حتّى لو فرضنا أنّ المرتفع ـــــــ كما فى كلماتهم ـــــــ هو الوجوب الضمنى للسوره، أى يمكن الاتيان بالباقى؛ لأنّ معناه أنّ السوره فى حال الاضطرار ليست جزءاً، وليست واجبه وجوباً ضمنياً فى حال الاضطرار، کل هذه الأمور هى فى الحقيقه مرتبطه، ومرهونه بوجود أمرٍ بالمركّب؛ لأنّ الجزئيّه حكم وضعى يُنتزَع من الأمر بالمركّب، ومبُطليّه الترک أيضاً هى حكم وضعى يُنتزَع من الأمر بالمركّب، وكذلک الوجوب الضمنى للجزء، فهو أيضاً يُنتزع من الأمر بالمركّب، وتابع للوجوب المتعلّق بالمركّب، فنحن إنّما نعرف أنّ هناک وجوباً ضمنيّاً يتعلّق بالركوع من وجود أمرٍ متعلّق بالمجموع المركب من الركوع، ومن سائر الأجزاء، فيقال أنّ الركوع واجب وجوباً ضمنيّاً، والسوره واجبه وجوباً ضمنيّاً، والوجوب الضمنى ليس له استقلاليّه، وإنّما هو يتبع الأمر بالمركّب من الأجزاء، وهكذا جزئيّه السوره، فأنّنا ننتزعها من الأمر بالمركّب، وكذلک ننتزع مبطليّه ترک السوره من الأمر بالمركّب من السوره وغيرها، فإذن: هى تابعه لمنشأ انتزاعها، فإذا فرضنا أنّ منشأ انتزاعها ارتفع، باعتبار الاضطرار؛ لأنّه مع الاضطرار إلى ترک السوره، لا إشكال فى عدم حرمه ترکها حينئذٍ، فالحرمه ترتفع، وعدم حرمه الترک يعنى أنّه ليس هناک أمر بالمجموع المركّب من السوره وغيرها؛ إذ لا يعقل أنّ يكون هناک أمر بالمجموع المركّب من السوره التى هو مضطر إلى ترکها، أو مكره على ترکها، ومن سائر الأجزاء. إذن: الأمر بالمركب من السوره وغيرها يسقط، ويرتفع بالاضطرار، وحرمه ترک السوره أيضاً ترتفع بالاضطرار، وبالإكراه، وبالنسيان، وبسائر العناوين الأخرى، فإذا ارتفع وجوب الإتيان بالمركب من السوره وغيرها؛ فحينئذٍ لا تكون هناک جزئيّه، ولا تكون هناک شرطيّه، ولا يكون هناک وجوب ضمنى حتّى يقال بأنّ حديث الرفع يرفع هذه الأمور.

وبعباره أخرى: أنّ الذى يرتفع بالاضطرار إلى ترك السوره هو عباره عن الوجوب المتعلّق بالمجموع المركب من السوره وغيرها، فإذا ارتفع؛ فحينئذٍ لا يوجد منشأ لانتزاع جزئيّه السوره، ولا يوجد منشأ لانتزاع مبُطليّه تركها، حتّى نقول بأنّ الحديث يجرى فى الصلاه التى يضطر إلى ترك السوره فيها لرفع الجزئيّه، ولرفع مبُطليّه الترك، ولرفع الوجوب الضمنى للسوره، هذا لا معنى له، ولا يصح؛ لأنّه بمجرّد الاضطرار إلى ترك السوره يشمله الحديث بلا إشكال على كل الاحتمالات، ويرفع عنه حرمه ترك السوره، وعدم حرمه ترك السوره يعنى عدم وجود أمرٍ بالمركب من السوره ومن غيرها. فإذن: لا أمر بالمركب، وإذا لم يكن هناك أمر بالمركب؛ فلا يوجد منشأ لانتزاع الجزئيّه، كى نقول أنّ السوره فى حال الاضطرار هى جزء، ونريد أنْ نرفع هذه الجزئيّه بحديث الرفع. أو نقول أنّ ترك السوره فى حال الاضطرار مبُطل للصلاه، ونريد أنْ نرفع هذه المبُطليّه بحديث الرفع، فهذا إنّما يكون عندما يكون هناك أمر بالمجموع المركّب من السوره ومن غيرها، بينما بعد الاضطرار وشمول الحديث لترك السوره يرتفع هذا الأمر بالمجموع المركب، فلا تبقى جزئيّه، ولا تبقى مبطليّه، ولا يبقى وجوب ضمنى للسوره فى الصلاه.

ومن هنا يتبيّن: أنّ ما تقدّم سابقاً هو الصحيح، وهو أنّ الثمره تظهر فى المورد الثانى. وخلاصه الثمره هى:

أنّه على الاحتمال الثانى يمكن ترتيب آثار وأحكام نقيض ما اضطر إليه، ففى مثال جواز الائتمام يمكن إثبات جواز الائتمام عندما يضطر المكلّف إلى شرب الخمر. بينما على الاحتمال الثالث لا يمكن إثبات جواز الائتمام. وتُطبق نفس الفكره على مسأله ترك الجزء، أو ترك الشرط فى الصلاه، فعلى الاحتمال الثانى يمكن تصحيح الصلاه، بينما لا يمكن تصحيحها على الاحتمال الثالث. هذا بناءً على شمول الحديث للأمور العدميّه كما يشمل الأمور الوجوديّه، وهو الصحيح على ما تقدّم. هذا كلّه فى المقام الأوّل الذى هو بيان الثمره بين هذه الاحتمالات الثلاثه.

المقام الثاني: تشخيص أيّ هذه الاحتمالات الثلاثه هو الصحيح، والأقرب؟ فالاحتمال الأوّل هو احتمال التقدير، والاحتمال الثانى هو أنْ تكون العنايه فى جانب الرفع دون المرفوع، والاحتمال الثالث هو أنْ تكون العنايه فى جانب المرفوع دون الرفع. فأيّ هذه الاحتمالات هو الأقرب؟

الذى يبدو أنّ الاحتمالين الثانى والثالث أقرب من الاحتمال الأوّل الذى هو احتمال التقدير، وذلك تمسّكاً بأصاله عدم التقدير، باعتبار أنّنا عندما نشكّ فى التقدير، فالأصل هو عدم التقدير. وفى المقام أسند الرفع إلى هذه الأمور، والاحتمال الأوّل يقول أنّ الرفع قد أسند إلى محذوف مقدّر، وهذا خلاف الظاهر، ويحتاج إلى دليلٍ، أو قرينه. فأصاله عدم التقدير تقتضى استبعاد الاحتمال الأوّل الذى هو احتمال التقدير، دون الاحتمالين الثانى والثالث، باعتبار أنّ الاحتمالين الثانى والثالث ليس فيهما تقدير. نعم، فيهما إعمال عنايهٍ فى الرفع، أو إعمال عنايهٍ فى المرفوع، لكنْ ليس فيهما تقدير. فإذن: عندما تجرى أصاله عدم التقدير، فأنّها تكون فى صالح الاحتمالين الثانى والثالث فى مقابل الاحتمال الأوّل.

حينئذٍ قد يُعترَض: بأنّه كما أنّ التقدير خلاف الظاهر، وخلاف أصاله عدم التقدير، فكذلك الاحتمالين الثانى والثالث أيضاً هما خلاف الظاهر، أو بعباره أكثر وضوحاً: هو خلاف أصاله الظهور، فيحصل تعارض بين أصلين؛ لأنّه فى كلا الاحتمالين أعملنا عنايهً، إمّا فى الرفع، بأنْ نحمله على الرفع التشريعى، التنزيلى، التعبّدى، وإمّا فى المرفوع، بأنْ نحمل العناوين لا على وجوداتها الحقيقيه، وإنّما على وجوداتها التشريعيّه. إذن: العنايه موجوده فى الاحتمالين الثانى والثالث، والعنايه خلاف الظاهر، حيث أنّ لدينا رفع أُسند لهذه الأمور المذكوره فى الحديث الشريف، والظهور الأوّلى لهذا الرفع هو أنّه رفع حقيقى أسند إلى وجود حقيقى، بينما فى الاحتمال الثانى نحن تصرّفنا فى الرفع، فقلنا أنّ الرفع هو رفع تشريعى وليس رفعاً حقيقيّاً، أمّا فى الاحتمال الثالث فقد تصرّفنا فى المرفوع، فقلنا بأنّ الوجود الذى أسند إليه الرفع ليس هو الوجود الحقيقى، وإنّما هو الوجود التشريعى، وكلا التصرّفين خلاف الظاهر، فنستطيع أنْ نقول أنّ الاحتمالين الثانى والثالث على خلاف أصاله الظهور، كما أنّ الاحتمال الأوّل على خلاف أصاله عدم التقدير. إذن: بالنتيجه سوف يقع هناك تنافٍ بين أصاله عدم التقدير التى تقتضى استبعاد الاحتمال الأوّل، وتعيين أحد الاحتمالين الثانى والثالث، وبين أصاله الظهور التى تقتضى استبعاد الاحتمالين الثانى والثالث. وبعباره أكثر وضوحاً: أنّ كل هذه الاحتمالات الثلاثه هى خلاف الظهور.

وجواب هـذا الاعتراض هو: أنّ هـذا كلام متين وصـحيح، لكنْ عنـدما يصدر الكلام من متكلّم عادى، أى غير الشارع، ولا يُعمِل مولويته، وسلطنته التشريعيّه عندما يتكلّم بهذا الكلام؛ حينئذٍ يكون هذا الكلام صحيحاً، وتكونً كل هذه الاحتمالات فيها مخالفه للظهور، فالتقـدير خلاـف الظـاهر عنـدما يصـدر من إنسـانٍ عـادى، وإعمـال العنـايه فى الرفع بحمله على الرفع التشـريعى، أو فى المرفوع بحمله على الوجود التشـريعى أيضاً خلاف الظاهر، فيصحّ هـذا الكلام. لكنْ المفروض فى محل كلامنا أنّ حديث الرفع صدر من شارعٍ بما هو شارع؛ فحينئذٍ حمل الرفع على الرفع التشريعى ليس مخالفاً للظهور، وحمل المرفوع على الوجود التشريعى عنـدما يصـدّر هـذا الكلاـم من الشـارع نفسه بمـا هو شـارع، أيضـاً ليس فيه مخـالفه للظهور، ولو تنزّلنا، فأننا نقول ليست مخالفته للظهور كمخالفه التقدير للظهور، حتّى لو صدر من المشـرّع، فالتقدير خلاف الظاهر فى كل كلام، سواء صدر من مشـرّع، أو من غير مشـرّع، بينمـا إعمال العنايه فى الرفع بأنْ يقال أنّ الشارع عنـدما تكلّم بما هو شارع، فأنّه رفعً هـذه الأمور رفعاً تشـريعيّاً، هـذا ليس فيه مخـالفه للظـاهر، أو لاـ أقـل أنّ مخالفته للظاهر ليست كمخالفه حمل الكلام على وجود أمرٍ محـذوفٍ ومقـدّر، فمن هنا يصـحّ أنْ يقـال بـأنّ اسـتبعاد الاحتمـال الأـوّل فى مقابل الاحتمالين الثانى والثالث يمكن أن يُسـتند فيه إلى أصاله عـدم التقـدير، والاحتمالاـن الأـخيران فيهمـا مخـالفه للظهور، لكنّهـا ليست كمخـالفه افتراض التقـدير؛ ولـذا فأنّ أصاله عـدم التقـدير تجرى فى المقـام، ولاـ تُعـارض بأصاله الظهور، ونتيجه هـذا أنّنا عنـدما نوازن بين هـذه الاحتمالات الثلاثه فأنّ الاحتمالين الأخيرين يكونان أظهر، وأرجح من الاحتمال الأوّل.

ومن جهه أخرى: الموازنه بين الاحتمـالين الثـانى والثـالث تقتضـى ترجيـح الاحتمال الثالث على الاحتمال الثانى، وظاهر المحقق النائينى، والسيّد الخوئى(قدّس سرّهما) هو الاحتمال الثالث، وإنْ كانت تعابيرهم فيها تشويش، وفيها ما يظهر منه اختيار الاحتمال الثـانى، حيث توجـد تعبيرات فى كلمـات المحقق النائينى، والسـيد الخوئى(قـدّس سرّهما) فى الرفع التشـريعى، فقـد يقال بأنهما يقولان بالاحتمال الثانى، وليس بالاحتمال الثالث، لكن يبـدوا أنّهما يقولان بالاحتمال الثالث، ويمكن أنْ يُجعل دليلاً على ذلك هو مـا تقـدّم فى المسـأله السـابقه فى المورد الثانى من الثمره، حيث أنّهما اتفقا على أنّه لا يمكن التمسّک بحـديث الرفع لإثبات صحّه الإتيان بالباقى فى مسأله الاضـطرار إلى ترک الجزء، حيث قالا أنّ حـديث الرفع لا يمكن التمسّک به لإثبات ذلک، ولابدّ من التماس أدلّه أخرى لإثبات صـحّه الباقى، وهذا معناه واضح بناءً على ما تقدّم فى أنّهما يبنيان على الاحتمال الثالث؛ إذ أنّه بناءً على الاحتمال الثانى يمكن التمسّک بالحديث الشـريف لإثبات صـحّه الإتيان بالباقى، على ضوء ما تقدّم سابقاً من أنّ الشارع إمّا أنْ يُنزّل المعدوم منزله الموجود، أو يعتبر المعدوم موجوداً، على كلا التقديرين يكون ترک السوره فى حال الاضطرار، إمّا مُنزّلاً منزله الإتيان بها، أو أنّ الشارع يعتبره إتياناً بالسوره، فتصحّ الصلاه من دونها.

ص: ۱۱۹

فإذن: لازم البناء على الاحتمال الثانى هو أنّه لا يمكن تصحيح الإتيان بالباقى من دون السوره التى اضطرّ إلى تركها. بينما هم يتفقون على أنّه لا يمكن التمسّك بالحديث لإثبات صحّه الباقى.

أقول: يمكن أنْ يُجعل هذا قرينه على أنّهم يختارون الاحتمال الثالث، لا الاحتمال الثانى. على كل حالٍ، سواء كانوا يختارون الاحتمال الثانى، أو الثالث. الدليل على أرجحيّه الاحتمال الثالث على الاحتمال الثانى هو أنّه على الاحتمال الثانى لا يمكن تطبيق الرفع بهذا التفسير الموجود فى الاحتمال الثانى على جميع الفقرات المذكوره فى حديث الرفع بمعنىً واحد، بينما على الحديث الثالث يمكن تطبيق الحديث على جميع الفقرات، وهذا يُشكّل نقطه قوه للاحتمال الثالث فى مقابل الاحتمال الثانى. أمّا أنّه لا يمكن تطبيق الرفع بهذا المعنى على الاحتمال الثانى على جميع الفقرات، فقد تقدّمت الإشاره إلى أنّه يمكن تطبيق فكره الرفع التشريعى للوجود الحقيقى على فقره(ما اضطروا إليه)، وفقره(ما أكرهوا عليه) والفقرات الأخرى أيضاً، إلّا أنّه من الصعب تطبيقه على فقره(ما لا يطيقون)؛ لأنّ الاحتمال الثانى الذى معناه الرفع التشريعى للوجود الحقيقى لهذه الفقرات يتوقّف على ثبوت وجود حقيقى خارجى للشىء حتّى يرفعه الشارع رفعاً تشريعياً، بالضبط كالرفع الحقيقى للوجود الحقيقى؛ ففى الرفع الحقيقى لا يُعقل أنْ يُرفع الشىء حقيقهً من دون افتراض وجودٍ حقيقى له، فلابدّ من افتراض ثبوت وجودٍ حقيقى للشىء، حتّى يتوجّه إليه الرفع الحقيقى فيرفعه، والرفع التشريعى تماماً كالرفع الحقيقى، يتوقّف على ثبوت وجود حقيقى خارجى للشىء، وهذا المعنى يمكن تطبيقه على فقره(ما اضطروا إليه)، حيث أنّ له وجود حقيقى خارجى، فيُعقل أنْ يكون المكلّف قد شرب الخمر اضطراراً، وترك السوره فى الصلاه اضطراراً، فيتوجّه إليه الرفع، فيرفعه تشريعاً. أمّا فى فقره(ما لا يطيقون) فهو يستبطن عدم صدور الفعل من المكلّف، وعدم تحقق الوجود الخارجى لما لا يطيقون؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف لا يطيقه، أى هو غير قادر على ذلك الفعل، فيستبطن ذلك. وهكذا النسيان أيضاً هو من هذا القبيل إذا كان المقصود به هو الفعل المنسى، فلا وجود له فى الخارج؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف قد نَسيَه، ولم يأت به. إذن: ليس هناك وجود حقيقى خارجى لما لا يطيقون، حتّى نقول أنّ الرفع هو رفع تشريعى للوجود الحقيقى، وهكذا النسيان إذا أريد به المنسى فى الخارج، لا وجود له. فمن هنا يكون من الصعب تطبيق هذه الفكره على كل الفقرات، بناءً على الاحتمال الثانى، فلابدّ أن نطبّق هذه الفكره على بعض الفقرات دون البعض الآخر، وهذا خلاف الظاهر. بينما على الاحتمال الثالث يمكن تطبيقه على كل الفقرات بما فيها فقره(ما لا يطيقون)؛ لأنّ الاحتمال الثالث يقول أنّ الرفع هو رفع حقيقى للوجود التشريعى للشىء، فما لا يطيقون لا وجود له فى عالم التشريع، فالذى يُرفع هو الوجود التشريعى للشىء، وليس الوجود الحقيقى الخارجى له، فهذا الوجود التشريعى يرفعه الشارع حقيقه، بمعنى أنّ الشارع لا يجعله موضوعاً لأحكامه، فلا يجعل الشارع(ما لا يطيقون) موضوعاً لحكمه، وما اضطروا إليه أيضاً لا يجعله موضوعاً لحكمه.

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

أنهينا الكلام عن الأمر الأوّل في ما يُسمّى بفقه الحديث.

الأمر الثاني: هناك كلام يجري بينهم في أنّ مفهوم الرفع، ومفهوم الدفع، هل هما بمعنىً واحد، أو أنّهما يختلفان مفهوماً ؟ المعروف والمشهور هو تغاير المفهومين، أي أنّ الدفع له مفهوم، والرفع له مفهوم آخر.

قالوا: أنّ الرفع يُراد به إزاله الشيء الثابت. أو بعباره أخرى: إعدام الشيء الموجود. أمّا الدفع، فيُراد به منع المقتضي من تأثيره في المُقتضَى. أو بعباره أخرى: المنع من الإيجاد. (1) (2) هكذا فرّقوا بينهما. وقالوا: أنّ هذا شيء يفهمه العرف، ولا يسوّغ استعمال أحدهما في مورد الآخر، حيث لا يستسيغ العرف أنْ تُستعمل كلمه(الدفع) في موارد إزاله الشيء الموجود، ولو استعملت كان غلطاً؛ بل يرى أنّه لابدّ من استعمال كلمه(الرفع)؛ لأنّه شيء موجود، فلا يقال عن الطلاق ______ مثلًا ______ أنّه دفع، بينما يقال له رفع، حيث هناك عُلقه زوجيّه ثابته، فيرفعها الطلاق، ولا يدفعها الطلاق. وهكذا في سائر الموارد الأخرى، والشارع اعتبر جمله من الأمور رافعه، لكن لا يصحّ إطلاقاً في نظر العرف أنْ يستخدم الدفع بدل الرفع؛ لأنّ الدفع يساوق المنع من حصول الشيء، والرافع غير المانع، فالمانع هو الذي يمنع من حصول الشيء، أي يمنع تأثير المقتضي في حصول المُقتضَى.

على هذا الأساس أستُشكل في استعمال الرفع في الحديث الشريف في رفع الأحكام في حالات الاضطرار، والخطأ، والنسيان،...الخ. فما معنى رفع الأحكام في هذه الحالات؟ لماذا استخدم كلمه(الرفع)، والحال أنّنا نعلم بأنّ هذه الأحكام لا وجود لها أساساً في حالات الاضطرار والنسيان والإكراه، لا أنّها موجوده، ثمّ جاء الحديث ورفعها، وإنّما هي أساساً منتفيه، وليست موجوده، فحرمه شرب الخمر في حاله الاضطرار هي أساساً منتفيه، لا أنّها تكون موجوده في حاله الاضطرار إلى شرب الخمر، وحديث الرفع يرفعها بعد وجودها، وحدوثها؛ بل أساساً الحرمه غير موجوده مع الاضطرار. فما معنى أنّ حديث الرفع يرفع الحرمه ؟ مع أنّ الحرمه ليست موجوده، هذا ليس رفعاً، وإنّما في الحقيقه هذا دفع؛ إذ الحرمه ليس لها وجود، فلا يصحّ استخدام الرفع في هذه الحاله، فكيف استخدم الحديث الشريف الرفع في مقام رفع ونفي الأحكام في حالات الاضطرار والإكراه، والخطأ، والنسيان....الخ.؟ مع أننا نعلم أنّ هذه الأحكام منتفيه أساساً، لا أنّها ثابته، والحديث رفعها حتّى يصحّ استخدام كلمه(الرفع).

١- (١) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج٣، ص ٢٣٧.
٢- (٢) مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي، ج ٢، ص ٢٦٣.

أجاب المحقق النائيني(قدّس سرّه) عن هذا الإشكال: (1) بأنّه أنكر أساساً وجود الفرق بين الرفع، والدفع، وليسا هما مفهومين متغايرين؛ بل هما متحدّا المفهوم، وهما مفهوم واحد، ولا يوجد تغاير بينهما في المفهوم إطلاقاً، واستدل على ذلك بهذا الدليل:

قال: أنّ الممكن كما يحتاج فى حدوثه إلى علّهٍ ومقتضٍ، كذلك يحتاج فى بقائه واستمراره إلى علّهٍ ومقتضٍ، وأنّ علّه الحدوث لا تكفى للبقاء؛ بل هو فى بقائه يحتاج إلى علّهٍ، باعتبار أنّ الممكن لا ينقلب واجباً بوجود علّه حدوثه، ولا يستغنى عن العلّه فى مرحله البقاء؛ بل هو يبقى ممكناً، والممكن دائماً هو بحاجه إلى علّهٍ ومقتضٍ فى مرحله البقاء.

إذن: الممكن كما يحتاج إلى علّهٍ فى مرحله الحدوث، هو يحتاج إلى علّهٍ فى مرحله البقاء، ومن هنا يصحّ إطلاق الدفع على رفع الأمر الثابت؛ لأنّ هذا الشىء الذى يمنع، إنّما هو يمنع من تأثير المقتضى فى مقتضاه، غايه الأمر أنّه يمنع من تأثير المقتضى فى مقتضاه فى مرحله البقاء، وهذا الذى تخيّلوا بأنّه معنىً مقابل للرفع، هو نفس معنى الرفع، فكل شىء يمنع من تأثير المقتضى فى المُقتضَى هو رفع، أو سمّه دافع، لا فرق بينهما، غايه الأمر أنّ هذا يمنع من تأثير المقتضى فى مقتضاه فى مرحله البقاء، حيث أنّ المنع من تأثير المقتضى فى مقتضاه يُتصوّر على نحوين، مرةّ يمنع من تأثيره حدوثاً، ومره يمنع من تأثيره بقاءً، فهذا دفع، وهذا أيضاً دفع؛ لأنّ الدفع هو عباره عن المنع من تأثير المقتضى فى مقتضاه، وليس رفع الشىء بعد تماميّه علّته التامه؛ بل هو المنع من تأثير المقتضى فى المُقتضَى، وهذا له نحوان، مره يكون فى مرحله الحدوث، ومره يكون فى مرحله البقاء، فكل منهما دفع، وليس هناك مفهومان متغايران للدفع وللرفع. إذن: هما بمعنى واحد، وليس هناك تعددّ فى المفهوم.

ص: ١٢٢

١- (٣) فوائد الأصول، إفادات الميرزا النائينى للشيخ الكاظمى الخراسانى، ج ٣، ص ٣٣٧.

ولكن نوقش فى هذا الجواب: بأنّ هذا المطلب، وإنْ كان صحيحاً، بقطع النظر عن المناقشه فى إمكان تطبيقه فى الشرعيّات، وأنّه قد يختصّ بالتكوينيات، إلاّ أنّ هذا مطلب آخر، والمطلب فى حدّ نفسه صحيح فى الجمله، وأنّ الممكن بحاجهٍ إلى علّهٍ فى مرحله البقاء، وأنّ علّه الحدوث لا تكفى لبقاء الممكن، لكن هذا لا يمنع من أنْ يكون عندنا شيئان، أحدهما يمنع من تأثير المقتضى فى المُقتضَى حدوثاً، والآخر يمنع من تأثيره فيه بقاءً، فحتى لو فرضنا أنّهما يشتركان فى المنع من تأثير المقتضى فى المُقتضَى، لكن هما معنيان متغايران. والمُدّعى هو أنّ كلمه(الدفع) موضوعه للمنع من تأثير المقتضى فى المُقتضَى حدوثاً، وكلمه(الرفع) موضوعه للمعنى الثانى، أى لمنع تأثير المقتضى فى المُقتضَى بقاءً، وليس حدوثاً. إذن هما مفهومان متغايران، هذا موضوع لمعنى، والآخر موضوع لمعنىً آخر، فلا يصحّ استخدام هذه الكلمه فى هذا المعنى، كما لا يصحّ استخدام الكلمه الموضوعه للمنع البقائى فى المنع الحدوثى، ومجرّد افتراض أنّ الرفع أيضاً يمنع من تأثير المقتضى فى المقُتضَى، هذا لا يجعله متّحداً فى المفهوم مع مفهوم الدفع، وإن كان هو حتماً يمنع من تأثير المقتضى فى المُقتضَى، لكن يبدو أنّ الفرق بينهما موجود، وأنّ هذا يمنع من التأثير فى مرحله الحدوث، وهذا يمنع من التأثير فى مرحله البقاء، فإرجاع المعنيين إلى مفهوم واحدٍ لا يثبت بالبرهان. مضافاً إلى أنّ الحسّ العرفى واللّغوى لا يساعد عليه، فالعرف يميّز بشكلٍ واضحٍ بين الدفع وبين الرفع. فإذن: الصحيح هو أنّهما معنيان متغايران.

لكن بناءً على هذا سوف يبقى التساؤل السابق على حاله، بأنّه كيف استعمل الحديث الشريف كلمه(الرفع) فى نفى الأحكام فى موارد الاضطرار والإكراه وغيرها، مع العلم بأنّ هذه الأحكام منتفيه اساساً فى موارد الاضطرار، لا أنّها تحدث بسبب الاضطرار، ثم يرفعها الحديث ؟ ويمنع من تأثير المقتضى فى المُقتضَى فى مرحله الحدوث، الأمر ليس هكذا، وإنّما هى أساساً منتفيه، لوجود مانعٍ يمنع من تأثير المقتضى فى حدوثها، فكيف استعمل الحديث الشريف كلمه الرفع ؟ بناءً على ما هو الصحيح من تعدّد المفهومين، وأنّ مفهوم الدفع غير مفهوم الرفع.

هناک وجوه للجواب عن هذا التساؤل: نذکر منها وجهین:

الوجه الأوّل: هو الوجه الذی ذکره السیّد الخوئی(قدّس سرّه)، (۱) وهو أنْ یقال: أنّ الرفع فی الحدیث الشریف إنّما أطلق باعتبار ثبوت تلک الأحکام فی الشرائع السابقه، فیکون استعماله فی معناه الحقیقی، ولیس فیه أیّ تجوّز، باعتبار أنّ الحکم لا یُشرّع بشکلٍ مؤقتٍ، ومقیّدٍ بوقتٍ معیّن، حتّی فی الشرائع السابقه، وإنّما یُشرّع مطلقاً، بعد ذلک یأتی ما ینسخه، فإذا فرضنا أنّ هذا الحکم موجود فی الشرائع السابقه، وفرضنا أنّه شُرّع مطلقاً، یعنی لم یؤخذ فیه وقت محددّ؛ حینئذٍ یصحّ أنْ یقال بأنّ حدیث الرفع رفع ذلک الحکم بالمعنی الدقیق لکلمه الرفع، بمعنی إزاله الشیء الثابت، وإعدامه. بالنتیجه هذه الأحکام لها ثبوت؛ لأنّها موجوده، ولو فی الأمم السابقه، وهذا یکفی لاستعمال کلمه(الرفع) لنفیها، وإنْ کنّا نحن نعلم بأنّ هذه الأحکام لیس لها وجود فی شریعتنا بمجرّد عروض حاله الاضطرار، وحاله الإکراه، وحاله النسیان، وغیرها من الحالات المذکوره فی الحدیث الشریف، لکنّها موجوده فی الشرائع السابقه، وهذا یکفی لتصحیح استعمال الرفع فی هذه الموارد.

الوجه الثانی: أنّ الجهه المصححه لاستعمال الرفع فی محل الکلام هی الوجود الاقتضائی لهذه الأحکام. إذا فرضنا أنّ الحکم الشرعی فی حاله الاضطرار، والإکراه لیس له وجود، لکن له وجود اقتضائی لوجود مقتضیه، وملاکه، وهذا الوجود الاقتضائی للحکم الشرعی فی حاله الاضطرار والإکراه، یصححّ اسناد الرفع إلیه، فیقال رفعه الشارع بعد ثبوته، أی الثبوت الاقتضائی، الملاکی.

هذا الوجه الثانی هو الذی ننطلق منه إلی البحث المقصود فی هذا الأمر الثانی، حیث البحث المقصود فی الأمر الثانی لیس هو هذا، وإنّما هو فی مسأله، إمکان تصحیح الفعل الذی یضطر المکلّف إلی ترکه، لکنّه یأتی به بالرغم من الاضطرار إلی الترک؟ وهذا ممکن افتراضاً، إذا افترضنا أنّ الاضطرار لا یصل إلی محذور الاضطرار العقلی، بحیث لا یمکنه الإتیان به، فیضطر إلی ترکه، فهذا عقلاً لا یمکنه الإتیان به، لکنّ الاضطرار المعتبر لیس هو هذا، وإنّما الاضطرار العرفی العادی، فإذا اضطر إلی ترک عبادهٍ، کما لو اضطر إلی ترک الوضوء، أو اضطر إلی ترک الغسل، لکنّه لیس اضطراراً عقلیّاً بحیث یمتنع أنْ یصدر منه، وإنّما هو اضطرار عرفی، فالمکلّف تحمّل الضرر، والحرج، وصدر منه الوضوء، أو أنّه أکره علی ترک الوضوء، یعنی توعّده المُکرِه بإیقاع الضرر به، وهو تحمّل الضرر، وتوضأ؛ فهل یمکن تصحیح هذا الوضوء الصادر مع الاضطرار، أو مع الإکراه، أو مع الحرج ؟ والمقصود لیس تصحیحه بأدلّهٍ خاصّهٍ، وإنّما تصحیحه بحدیث الرفع، فهل یُستفاد من حدیث الرفع صحّه الفعل المضطر إلی ترکه إذا صدر من المکلّف ؟ وصحّه الفعل المُکرَه علی ترکه إذا صدر من المکلّف، أو لا یمکن تصحیحه ؟

۱- (۴) دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السیّد الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۲۳۷.

هنا يُـدّعى بأنّه يمكن بحديث الرفع تصـحيح هذا الفعل إذا جاء به المكلّف فى حاله الحرج، أو الإكراه، وفى المقابل هناك قول بعـدم إمكان تصـحيح هـذا الفعل بحديث الرفع. ودليل الذى يقول بعدم إمكان التصـحيح هو أنّ حديث الرفع يتكفّل برفع الآثار والأحكـام الشـرعيّه المـترتبه على مـا يضـطر إليه المكلّـف، فوجوب الوضوء يرتفع عن المُكره؛ لأـنّه أُكره على ترك الوضوء، أو اضطر إلى تركه؛ وحينئذٍ يرتفع وجوب الوضوء عنه، فلا يجب عليه الوضوء وهو مُكره على تركه، فإذا ارتفع وجوب الوضوء، فلا طريق لتصـحيح الوضوء لو صـدر عنه، ولاـ دليـل على صـحّه هـذا الوضوء؛ لأنّ طريق تصـحيح الوضوء هو أنْ يتعلّق به الوجوب، فمثل هذا الفعل أوجبه الشارع على المكلّف، فلو صدر منه، فأنّه سوف يقع صـحيحاً، أمّا حيث يرتفع الوجوب ـــــــــ بحسب الفرض ـــــــــ بحـديث الرفع عن هـذا الوضوء الصـادر منه فى حـاله الاضـطرار إلى الـترك، فلاـ يمكن الاـلتزام بصـحه هـذا الوضـوء، وليس فى حـديث الرفـع دلاـله على صـحّته، وإنّمـا هو يرفع وجوبه، ويقول للمكلّف لاـ يجب عليـك الوضوء فى هـذه الحالات، وبعد ارتفاع الوجوب لا يمكن إحراز، وإثبات صـحّه الوضوء. نعم، الاستدراك الوحيد هو أنّنا لو فرضنا أننّا بالرغم من ارتفـاع الوجوب بحـديث الرفع، لكننّا أحرزنا أنّ هـذا الوضوء واجـدٌ لملاك الوجوب، وللمصـلحه من الوجوب؛ فحينئـذٍ يمكن تصـحيح الوضـوء، باعتبـار عـدم الفرق بيـن هـذا الوضـوء، وبين أىّ وضـوءٍ آخر فى أنّه واجـدٌ للملاـك؛ وحينئـذٍ يمكن الاـلتزام بتصحيحه على أساس واجديته للملاك، وإن ارتفع عنه الوجوب.

لكنّ أنّى، وكيف لنـا أنّ نحرز بقاء الملاك بعـد ارتفاع الوجوب ؟ والحال أنّهم يقولون بأنّ طريقنا لإحراز الملاك فى الفعل هو تعلّق الأـمر به، فعنـدما يتعلّق الأـمر بهـذا الفعـل، فأننّا نسـتكشف وجود الملاـك فيه بقاعـده أنّ الأحكام الشـرعيّه تابعه للمصالح والمفاسـد والملاكـات. أمّـا حيث يرتفع الأـمر؛ فحينئـذٍ ينسـدّ علينا الطريق لإحراز وجود الملاك فى ذلك الفعل؛ إذ لعلّ ارتفاع الأـمر والحكم عنه باعتبـار ارتفـاع ملاـكه فى حـاله الاضـطرار، ولعلّ الوضوء فى حاله الاضـطرار أصـلًا ليس فيه ملاك يقتضـى الوجوب، ومع هذا الاحتمال؛ حينئذٍ كيف يمكن إحراز وجود الملاك بعد ارتفاع الأمر والوجوب.

ذُكر في المقام عدّه وجوه تدل على بقاء الملاك بالرغم من ارتفاع الوجوب، هذه الوجوه تستفاد من حديث الرفع، فيقال بأنّ حديث الرفع يدلّ على بقاء الملاك في الفعل الذي اضطر المكلّف إلى تركه، أو أكره على تركه، فإذا تمّت هذه الوجوه؛ فحينئذٍ يمكن تصحيح هذا الوضوء، وإلّا، فلا يمكن تصحيحه.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

تكلّمنا في الدرس السابق عن إمكان تصحيح الفعل الذي يضطر المكلّف إلى تركه، لكنّه يأتي به بالرغم من ارتفاع الوجوب عنه بسبب الاضطرار إلى الترك ؟ والمقصود ليس تصحيحه بأدلّهٍ خاصّهٍ، وإنّما تصحيحه بحديث الرفع، فهل يُستفاد من حديث الرفع صحّه الفعل المضطر إلى تركه إذا صدر من المكلّف ؟ وصحّه الفعل المُكرَه على تركه إذا صدر من المكلّف، أو لا يمكن تصحيحه ؟

لأوّل وهله، قد يقال: لا يمكن تصحيح الفعل؛ لأنّ طريق تصحيح الفعل على ما ذكرنا هو إمّا تعلّق الأمر به، أو وجود الملاك، فالأفعال إنّما تصحّ في حالتين:

الحاله الأولى: مطابقتها لما هو المأمور به. وهذا يُفترض عندما يكون هناك أمر بالفعل، فيأتي به المكلّف، فيقال هذا الفعل صحيح؛ لأنّه مطابق للأمر به.

الحاله الثانيه: أنْ يكون واجداً للملاك، وإنْ لم يكن فيه أمر، لكنه واجد للملاك، ولا فرق بينه وبين ذلك الفعل الذي تعلّق به الأمر، فهذا فعل سقط عنه الأمر لوجود مانعٍ يمنع من تعلّق الأمر به، وذاك فعل لم يسقط عنه الأمر لعدم وجود المانع، فلا فرق بين الفعلين من جهه أنّ كلّاً منهما واجد للملاك، وللمصلحه.

إذن: يمكن تصحيح هذا الفعل على أساس الملاك.

ص: ۱۲۶

في محل الكلام: لا يمكن تصحيح الفعل في كلتا هاتين الحالتين.

أمّا في الحاله الأولى، فواضح؛ لأنّ المفروض سقوط الأمر، وسقوط الوجوب لمكان الاضطرار.

وأمّا في الحاله الثانيه؛ فلأنّنا لا نحرز وجود الملاك في الفعل بعد سقوط الأمر؛ لأنّ طريق إحراز وجود الملاك في الفعل هو الأمر؛ إذ لا يمكننا أنْ نحرز وجود الملاك من دون وجود الأمر، وتعلّقه بالفعل. ونحن نحتمل في المقام أنّ ارتفاع الأمر، وارتفاع الحكم إنّما هو باعتبار عدم الملاك، فالوضوء في حال الاضطرار قد لا يكون فيه ملاك، ولا يكون واجداً للمصلحه؛ ولذا ارتفع عنه الوجوب، وهناك احتمال آخر، وهو أنْ يكون ارتفاع الأمر ليس بسبب عدم وجود الملاك، وإنّما لوجود مانعٍ

منع من الأمر، وكلا الاحتمالين محتمل فى المقام.

إذن: عنـدما نريـد أنْ نصـححّ الفعـل لابـدّ أنْ نحرز إمّـا الأمر، أو الملاك، وفى المقام لا نحرز الملاك، كما أنّ الأمر ــــــــــ بحسب الفرض ــــــــــ مرتفع. وعليه: لا يمكن تصحيح الفعل.

من هنا نشأت وجوه لإثبات إمكان تصـحيح الفعل فى هـذه الحاله بالرغم من سـقوط الوجوب، والأمر. وربط هذا البحث بالبحث السابق هو أنّ أحـد الوجوه التى ذُكرت لتصـحيح الفعل عنـد الإتيان به فى ظرف الإكراه، أو الاضـطرار إلى الترك هو أنْ يُـدّعى إمكـان إحراز وجود الملاك فى هـذا الفعل، بأنْ نسـتظهر ذلك من نفس حـديث الرفع، بالاسـتناد إلى كلمه(الرفع)، فأنّ المعنى اللّغوى، والعرفى للرفع هو إزاله الأمر الثابت ــــــــــ كما تقدّم ــــــــــ وإعدامه، فلابدّ من افتراض وجودٍ للحكم الذى يُسـند إليه الرفع، والحـال أنّـا نعلم أنّ الأحكـام فى مـوارد الاضـطرار، والإـكراه لاـ وجـود لهـا، وليست ثـابته؛ بـل هى مرفـوعه أساسـاً بالاضطرار والإكراه، فكيف صحّ إسناد الرفع إلى الحكم مع علمنا بعدم ثبوته ؟ وما هو المصحّح لهذه النسبه ؟

هنا طُرحت فكره أنّ المصحّح لهذه النسبه هو الوجود الاقتضائى للحكم، أو الوجود الملاكى للحكم؛ لأنّ الحكم يوجد بنحوٍ من أنحاء الوجود بوجود مقتضيه، وملاكه، وهذا الوجود الاقتضائى للحكم هو المصحّح لنسبه الرفع إلى الحكم، فيُنسب الرفع إلى الحكم باعتبار وجوده وجوداً اقتضائياً. وهذا نفهمه من كلمه(الرفع)، يعنى لابدّ من افتراض وجود شىءٍ حتى يُسند إليه الرفع، بينما الحكم لا وجود له ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ فى موارد الاضطرار، فالمصحح لنسبه الرفع إلى الحكم هو الوجود الاقتضائى للحكم، فيصحّ نسبه الرفع إلى الحكم باعتبار وجود مقتضيه.

فالنتيجه هى: أننّا أحرزنا وجود المقتضى، والملاك للفعل من نفس استعمال الحديث الشريف لكلمه(الرفع) باعتبار أنّ المعنى الحقيقى للرفع يستلزم ثبوت شىء يُرفع، والحكم لا ثبوت له، فلابدّ أنْ تكون العلاقه المصحّحه هى علاقه الوجود الاقتضائى والملاكى للحكم. هذا ربط هذه المسأله بالمسأله السابقه.

وأمّا أصل البحث: وهو هل يمكن أنْ نثبت صحّه الفعل المأتى به فى الأمثله التى ذكرناها فى موارد الاضطرار، والإكراه، أو لا يمكن ذلك ؟ ومن الواضح أنّ التصحيح المقصود فى المقام هو التصحيح على أساس الملاك؛ لأنّ التصحيح على أساس الأمر غير ممكنٍ فى المقام؛ لأنّ المفروض ارتفاع الأمر والوجوب، ولا أمر بهذا الوضوء فى حال الإكراه، أو الاضطرار إلى الترك، فيتعيّن أنْ يكون التصحيح، إذا أمكن، عن طريق إحراز الملاك.

هنا توجد وجوه لإثبات إمكان تصحيح الفعل فى هذه الحاله عن طريق الملاك:

الوجه الأوّل: هو التمسّك بقرينه الامتنان، بأنْ يقال: أنّ الحديث مسوقٌ مساق الامتنان على العباد، وقرينه الامتنان تُحكّم علينا أنْ نفترض أنّه بالرغم من رفع الحكم، إلاّ أنّ ملاكه ومقتضيه موجود؛ لأنّ الامتنان إنّما يُتصوّر عندما يرفع الشارع حكماً مع وجود مقتضيه. وأمّا أنْ يرفع حكماً لا مقتضى له، فهذا ليس فيه امتنان على العباد؛ لأنّه حكم ارتفع بارتفاع مقتضيه، ومع عدم وجود مقتضٍ له أصلاً، لا معنى لأنْ يقول الشارع أنا ارفع هذا الحكم وأمتنّ عليك برفعه، ولا معنى للامتنان إلاّ بافتراض رفع حكمٍ مع ثبوت مقتضيه، فعندما يكون المقتضى للحكم موجوداً، ومع ذلك يرفعه الشارع، هذا فيه مِنّه على العباد. وحيث أنّ الحديث الشريف مسوقٌ مساق الامتنان، فبهذه القرينه نستكشف أنّ الحكم المرفوع، والذى فى رفعه امتنان على الأمّه، لابدّ أنْ يكون مقتضيه موجوداً؛ وحينئذٍ يكون الحديث الشريف ظاهراً فى وجود المقتضى لهذا الحكم، وبذلك نحرز وجود المقتضى لهذا الفعل، وإذا أحرزنا وجود المقتضى؛ فحينئذٍ يمكن تصحيح الفعل على أساس إحراز وجود المقتضى فى ذلك الفعل.

اعتُرض على هـذا الوجه: بـأنّ هـذا الكلام يكون مقبولاً ـ وتامّاً عنـدما نفترض أنّ المولى فى محـل الكلام هو مولىً عرفى، وأمّا بالنسبه إلى المولى الحقيقى(سبحانه وتعالى) فهـذا الكلام غير تام. والفرق بينهما هو أنّ المصـلحه التى دعت المولى العرفى فى أحكامه وتشـريعاته وأوامره إلى إنشاء ذلك الحكم، وجعل ذلك التشـريع هى مصـلحه تعود إليه نفسه، فهو يُلاحظ مصلحته هو، ويـأمر باعتبـار أنّ الفعـل الـذى يـأمر به فيه مصـلحه تعود إليه، هنـا يكون هـذا الكلام معقولاً، ومقبولاً، أى عنـدما تكون مصالح الأحكـام الصـادره من المولى وملاكاتها راجعه إلى نفس المولى، فيقال بأنّ امتنان هـذا المولى على عبيـده فى رفع الحكم عنهم إنّما يتحقّق فيما إذا كانت المصلحه فى الفعل والتى تعود إليه، موجودهً، والمقتضى للحكم موجود، وبالرغم من هذا يرفع الحكم عنهم، هـذا فيه امتنان على عبيـده. فعنـدما يكون رفع الحكم لعدم وجود المقتضـى له أساساً، ولا مصـلحه للمولى فى هذا الفعل؛ فحينئـذٍ لا يكون فى رفع الحكم امتناناً من المولى على عبيـده؛ لأنّه ليس له أىّ مصـلحهٍ فى الفعل، ولا يترتّب عليه نفع عائد إليه؛ وحينئذٍ يقال: أنّ الامتنان إنّما يتحقّق عندما يكون المقتضـى للحكم ثابت. وأمّا حيث يُفترَض عدم الملاك وعدم المقتضـى، فلا يتحقّق الامتنـان، فيُفرَّق بينهمـا على هـذا الأسـاس، ويتم الكلام السابق. لكنّ هـذا الكلام ليس فى الأوامر الشـرعيه، وإنّما هو فى المولى العرفى، والأوامر العرفيّه، فـإذا تكلّم المولى العرفى بكلام يتضـمّن رفع تكليفٍ عن عبـده، وكـان مسوقاً مساق الامتنان؛ فحينئذٍ نستكشف منه أنّ المقتضـى موجودٌ؛ لأنّه رفَعَ حكماً بلسانٍ الامتنان. وقلنا أنّ الامتنان من المولى العرفى إنّما يتحقّق عندما يُفترَض وجود المصـلحه والملاك، والمقتضـى، وأمّا إذا كان لا مقتضـى له؛ فحينئـذٍ لا يوجد الامتنان، وحيث أنّ المولى العرفى ساق كلامه مساق الامتنان، فيتعيّن أنْ تكون هناك مصلحه فى الفعل.

ص: ١٢٩

لكن بالنسبه إلى المولى الحقيقى لا يتمّ هذا الكلام؛ لأنّ أحكام المولى الحقيقى(سبحانه وتعالى) وتشريعاته ليست تابعه لمصالح تعود إليه، وإنّما هى تابعه لمصالح العباد أنفسهم، فهو إنّما يأمر بشىءٍ؛ لأنّ فيه مصلحه للعبد، وينهى عن شىءٍ؛ لأنّ فيه مفسده للعبد، لا للمولى نفسه؛ وحينئذٍ يكون قبول هذا الكلام مشكلاً؛ لأنّ المولى يرفع هذا الحكم عن عبده، والمُدّعى فى الوجه الأوّل بأنّ هذا الرفع للحكم إنّما يكون امتنانياً إذا كانت المصلحه موجوده، والملاک ثابت؛ حينئذٍ يكون رفعه امتنانيّاً. ولكنّ هذا غير متصوّر فى حقّ المولى الحقيقى، أنْ نتصوّر أنّ المولى يرفع تكليفاً عن عبده مع وجود، وبقاء مصلحه ملزمه فى نفس الفعل تعود إلى نفس العبد، هذا ليس فيه امتنان. لنفترض ــــــ مثلاً ــــــ كانت هناک مصلحه تعود إلى العبد فى أنْ يسافر إلى بغداد، فيأتى المولى ويرفع هذا الحكم بالسفر إلى بغداد مع ثبوت المصلحه الملزمه وبقائها بالنسبه إلى العبد، فى هذه الحاله يمكن للمولى أنْ يرفع حكمه، لكن هل فى هذا امتنان على العبد ؟ ليس فيه أىّ امتنانٍ، إذا قارنّا بين هذا وبين المولى العرفى، فعندما يرفع المولى العرفى حكماً مع بقاء المصلحه العائده إليه، فهذا فيه امتنان واضح من قِبل المولى العرفى على عبده؛ لأنّه يقول له أنّنى بالرغم من وجود المصلحه العائده لى رفعت الحكم عنک، فهذا فيه امتنان. أمّا عندما يرفع المولى الحقيقى حكماً مع بقاء المصلحه والملاک فى ذلک الفعل، العائدين إلى نفس العبد، فهل يقال أنّ فى رفع هذا الحكم امتنان ؟ الامتنان غير متَصوّر فى المقام، ويخدش فى هذا الوجه الذى تقدّم فيما إذا كان المولى هو المولى الحقيقى الشرعى.

ويُلاحظ على هذا الاعتراض:

أمّا بالنسبه للشق الأوّل: فأنّ الرفع الامتنانی من قِبل الشارع یمکن أنْ یتحقّق بالرغم من وجود الملاک والمقتضی فی الفعل، وبالرغم من صحّه ما ذُکر من أنّ الملاک والمصلحه والمقتضی فی الأوامر الشرعیّه تعود إلی العبد نفسه، وذلک حینما نفترض أنّ هناک مصلحه فی نفس الرفع تعود إلی المکلّف نفسه تکون أقوی وأرجح من المصلحه الموجوده فی نفس الحکم، فعندما یرفع المولی حکماً عن العبد بالرغم من ثبوت المصلحه والملاک فی ذلک الحکم، یمکن افتراض أنّ هذا الرفع فیه مصلحه أقوی وأهم من المصلحه التی فی نفس الحکم، وقد لاحظها الشارع ورفع الحکم لوجود تلک المصلحه الأهم التی تعود إلی العباد، وهذا فیه امتنان علی العباد؛ لأنّ الشارع بالنتیجه لاحظ المصلحه الأهم والأکثر نفعاً والأجدی لهم، فرفع الحکم لکی یوصلهم إلی تلک المصلحه الأقوی، وهذا فیه امتنان علی العباد، فبالرغم من أنّ هذا الرفع اقترن بثبوت المقتضی والملاک الذی یعود نفعه علی العباد، بالرغم من هذا یکون هناک مصلحه فی رفعه، وإذا کان هناک مصلحه أقوی من المصلحه التی تکون فی نفس الحکم؛ فحینئذٍ یکون فی هذا الرفع منّه علی العبید. فإذن: یمکن تصوّر رفعاً یصدر من الشارع، ونحافظ علی معنی الرفع الذی هو رفع الأمر الثابت والموجود، والوجود وجود للمقتضی، ومع ذلک یکون فی هذا الرفع امتنان؛ لوجود مقتضٍ ومصلحه أهم من هذا المقتضی، وهذه المصلحه الأهم أیضاً تعود إلی العباد، وبمجرّد أنْ نفترض أنّها تعود إلی العباد یکون الامتنان متحققّاً. فإذن: یمکن تصوّر تحققّ الامتنان فی المقام. هذا بالنسبه إلی الشق الأوّل.

أمّا بالنسبه إلی الشق الثانی: والذی هو أننّا لا یمکن أنْ نتصور الامتنان فی رفع الحکم مع عدم وجود مقتضیه، فهل یمکن الالتزام بأنّ رفع الحکم لیس فیه امتنان مع عدم وجود المقتضی ؟ فنقول: أنّ هذا المطلب صحیح، والظاهر أنّه تام، فعدم المقتضی معناه أنّه لا ـ وجود للحکم، فالحکم یرتفع قهراً بارتفاع المقتضی؛ إذ لا معنی لافتراض ثبوت حکم مع عدم المقتضی، فلا وجود ولا ثبوت للحکم مع عدم مقتضیه؛ وحینئذٍ لا یکون فی رفعه امتنان، فالمولی عندما یرفع حکماً، فذلک باعتبار عدم وجود مصلحه فیه، وعدم وجود ملاک فیه، وهذا لیس فیه امتنان.

ص: ۱۳۱

وعلى هذا الأساس يمكن أنْ نصل إلى نتيجهٍ، وهى: أنّ قرينه الامتنان لا بأس بها فى محل الكلام حتّى فى الأوامر التشريعيّه. بمعنى أنّ الحديث مسوقٌ مساق الامتنان. إذن: لابدّ أنْ نفترض أنّ فى الرفع امتنان، وهذا لا يكون إلاّ مع افتراض بقاء المقتضى، وبقاء الملاك فى الفعل، وإلاّ، مع عدم المقتضى، وعدم الملاك يكون من الصعب تصوّر الامتنان فى نفس الرفع؛ لأنّ الرفع يستلزم أنْ يكون هناك مقتضٍ وملاك؛ لأنّ ارتفاع الحكم بارتفاع مقتضيه ليس فيه امتنان، والامتنان إنّما يكون عندما يكون الرفع مع وجود المقتضى، ومع وجود الملاك.

هذا ما يرتبط بالوجه الأوّل وما يمكن أن يقال حوله، ولعلّه تأتى تتمّه له إنْ شاء الله تعالى.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا فى الدرس السابق الوجه الأوّل من الوجوه التى تُذكر لإثبات إمكان تصحيح الفعل لو جاء به المكلّف فى حال الاضطرار، وقلنا أنّ هذا الوجه هو عباره عن التمسّك بقرينه الامتنان، فأنّنا إذا سلّمنا بأنّ الحديث مسوقٌ مساق الامتنان، وأنّ هناك امتنان فى الرفع، كما هو ظاهر الحديث، وأنّ الامتنان فى نفس رفع الحكم عن المكلّف، ولم نناقش فى ذلك؛ حينئذٍ الظاهر أنّ هذا قرينه على وجود مصلحهٍ، ومقتضٍ للحكم، وأنّه ممّا تحقّق ملاكه، لا أنّ الحكم رُفع لعدم وجود ملاك فيه؛ بل له ملاك، ومع ذلك يُرفع الحكم ويكون رفعه امتنانياً، ولو باعتبار أنّ هناك مصلحه أقوى، وأرجح منه فى نفس الرفع اقتضت مراعاه المكلّفين، ورفع هذا الحكم بالرغم من وجود مصلحه، لكن هناك مصلحه أقوى من ذلك، وهذا يحقّق الامتنان، الله(سبحانه وتعالى) منّ على عبيده فرفع الحكم عنهم مراعاه لمصلحتهم؛ لأنّ الرفع فى صالحهم، وهذا رفع امتنانى. وذكرنا المناقشه فى هذا الوجه، والإجابه عنها.

ص: ١٣٢

الوجه الثانى لإثبات تصحيح الفعل: هو أنْ نستعين بكلمه(الرفع) الوارده فى الحديث الشريف، فالوارد فى الحديث الشريف هو كلمه(الرفع)، لا(الدفع)، والرفع له مفهوم عرفى فى مقابل الدفع، فالرفع يقتضى النفى بعد الوجود، والرفع بعد الثبوت، والإعدام، وليس المنع، كما هو الحال فى الدفع، وإنّما يقتضى إعدام الشىء الموجود ونفيه، فلابدّ من افتراض نحوٍ من الوجود للشىء المرفوع فى الحديث، وهذا النحو من الوجود للشىء المرفوع الذى هو الحكم الذى يُرفع بالحديث، هو عباره عن الوجود الاقتضائى والملاكى للحكم، هذا هو الذى يصحّح إطلاق الرفع للحكم، مع أنّ المرفوع ليس له وجود من البدايه، ورفعه ليس رفعاً. إذن: ما معنى أنْ يُسند الرفع إلى الحكم الذى ليس له وجود ؟ المصحح لهذا الاستعمال هو افتراض الوجود الاقتضائى للحكم، الذى يعنى وجود الحكم بوجود مقتضيه، وليس نفس الحكم؛ لأنّ نفس الحكم لا وجود له من البدايه.

بناءً على ذلك ــــــــ أنْ يكون المصحح لنسبه الرفع إلى الحكم هو وجود الحكم وجوداً اقتضائيّاً ملاكيّاً ــــــــ يمكن أنْ نطلق منه لتصحيح الفعل؛ لأنّنا نستكشف من حديث الرفع وجود الملاك والمقتضى للحكم، وإذا كان المقتضى والملاك

موجوداً؛ حينئذٍ يمكن تصحيح الفعل على أساس المقتضى، والملاك.

أعتُرض على هـذا الوجه: بـأنّ هـذا صـحيح، لكنّه لا يخرج عن كونه احتمالاً وفى قِباله احتمالات أخرى. يعنى أنّ هناك مناسـبه لوحظت فى إسـناد الرفع إلى الحكم الشـرعى مع عدم وجوده وثبوته حين الرفع، وأحدى المناسبات المحتمله فى المقام لتصحيح نسـبه الرفع إلى الحكم الـذى لاـ ثبوت له حين الرفع هى افتراض الوجود الاقتضـائى للحكم، لكن هناك احتمالات أخرى يمكن أنْ تصحح نسبه الرفع إلى هذا الحكم، ومن هذه الاحتمالات:

الاحتمال الأوّل: افتراض أنّ الحكم في موارد الإكراه، والاضطرار، والخطأ، والنسيان له ثبوت حقيقي في بدايه الشريعه، ثمّ بعد ذلك جاءت الشريعه، وجاء حديث الرفع، فرفع هذا الحكم الثابت، فالمصحح لاستعمال الرفع هو ثبوت الحكم حقيقةً وواقعاً في زمان الرفع، لكن بلحاظ صدر الشريعه؛ وحينئذٍ لا- ينفعنا لتصحيح الفعل؛ لأنّه جاء رفعٌ ورَفَع ما هو ثابت، ولا دليل على بقاء المقتضي. وبعباره أخرى: كأنّنا استعملنا الرفع في معناه الحقيقي، حيث كان هناك حكم ثابت مع الاضطرار، ومع الإكراه في بدايه الشريعه، ثمّ رفعه حديث الرفع، فهو استعمالٌ للرفع في معناه الحقيقي، فمن أين نعرف أنّ المقتضي لهذا الحكم المرفوع باقٍ حتّى نصحح به الفعل الذي يأتي به المكلّف مع الاضطرار، أو الإكراه.

الاحتمال الثاني: أنْ تكون القضيّه ليست بلحاظ صدر الشريعه، وإنّما هو ما نقلناه عن السيد الخوئي(قدّس سرّه)، وهو أنّ المنظور به هو الشرائع السابقه، (1) فالحكم له ثبوتٌ، لكن في الشرائع السابقه، حيث كانت الأحكام ثابته مع الاضطرار، ومع الإكراه، ومع الخطأ، والنسيان، كما لعلّه تشير بعض الروايات إلى أنّه كان هناك تشدّد بلحاظ الشرائع السابقه، فيكون المصحّح للرفع هو ثبوت هذه الأحكام في الشرائع السابقه، فيأتي حديث الرفع فيرفع أمراً ثابتاً ليس ثبوتاً اقتضائيّاً، حتّى ينفعنا في مقام تصحيح الفعل، وإنّما بلحاظ الشرائع السابقه.

الاحتمال الثالث: أنْ يقال: أنّ المقصود هو الثبوت بلحاظ الأدلّه، وبحسب مقام الإثبات، وليس بمعنى الثبوت في الواقع، بمعنى أنّ مقتضى إطلاق أدلّه الأحكام كان ثبوت هذا الحكم مطلقاً لولا حديث الرفع، لكنّ حديث الرفع هو الذي رفع هذا الحكم في حاله الاضطرار، ولولا- حديث الرفع لكان مقتضى إطلاق أدلّه الأحكام هو ثبوت هذا الحكم في حاله الاضطرار، والإكراه، والنسيان، والخطأ.....الخ. وهذا الثبوت الإطلاقي، أو الثبوت بلحاظ عالم الإثبات هو الذي يُصحّح نسبه الرفع إلى هذا الحكم، فيقال(رُفع هذا الحكم) بالمعنى الدقيق للرفع؛ لأنّ الحكم له ثبوت إطلاقي بلحاظ الأدلّه، من دون أنْ نفترض أنّ المصحّح له هو الثبوت الاقتضائي للحكم، أو الثبوت الملاكي للحكم؛ بل المصحّح للرفع هو ما نسمّيه(الثبوت الإطلاقي) الذي هو الثبوت بلحاظ عالم إطلاق الأدلّه.

۱- (۱) دراسات في علم الأصول، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ۳، ص ۲۳۷.

ومع وجود هذه الاحتمالات كيف نبنى على الاحتمال السابق، ونلتزم بتصحيح الفعل لو صدر من المكلّف، باعتبار أنّ الرفع يدلّ على وجود الحكم وثبوته ثبوتاً اقتضائيّاً وملاكيّاً، مع أنّه لا ـ دليل على تعيّن هذا الاحتمال فى قِبال الاحتمالات الأخرى التى لا تنفعنا لتصحيح الفعل.

ويجاب عن هذا الاعتراض: إذا أمكن نفى الاحتمالات الأخرى، وإثبات عدم صحّتها يمكن أنْ يقال، بأنّه يتعيّن الاحتمال الأوّل؛ وحينئذٍ هذا ينفعنا فى مقام الاستدلال. وهناك محاوله لإثبات بطلان هذه الاحتمالات الثلاثه لتصحيح نسبه الرفع إلى الحكم.

بالنسبه إلى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثه الأخيره، والذى كان يقول أنّ المصحح هو ثبوت الأحكام فى بدايه الشريعه. لعلّ عدم تماميّه هذا الاحتمال واضحه، باعتبار أنّ الذى يظهر من الحديث هو أنّ الرفع ثابت فى أصل الشريعه، وليس أنّه جاء متأخّراً عن صدر الشريعه كحاله طارئه، بمعنى أنّ افتراض أنّ الحكم، كوجوب الوضوء ــــــــ مثلاًـ ــــــــ ثبت فى حال الاضطرار، وحرمه الفعل حتّى على المضطر إلى فعله، هذه الحرمه وهذا الوجوب ثابتَين فى بدايه الشريعه حتّى فى حالات الاضطرار والإكراه، لكن بعد ذلك، أى بعد الشريعه، جاء حديث الرفع ورفع هذه الأحكام. هذا الافتراض خلاف ظاهر الحديث، فأنّ الرفع موجود فى أصل الشريعه وبدايتها، لا ـ أنّه متأخّر عن بدايه الشريعه. فاحتمال أنْ تكون هذه الأحكام ثابته فى بدايه الشريعه، أساساً هو احتمال موهون، وضعيف، ومن البعيد جدّاً أنْ نفترض أنّ المضطر إلى شرب الخمر فى بدايه الشريعه كان يحرم عليه شرب الخمر، والمكره على شرب الخمر أيضاً كان يحرم عليه شرب الخمر، وهكذا بالنسبه إلى النسيان، وبالنسبه إلى الخطأ، وبالنسبه إلى ما لا يطيقون، ولا فرق بين الإكراه والاختيار، وبين الاضطرار وعدمه، وبين النسيان والالتفات، فالأحكام دائماً ثابته. هذا احتمال بعيد جدّاً، ولو كان لبان، ولأتضح هذا المطلب، ولأشير إليه، مع أنّه لا توجد إشاره إليه إطلاقاً.

ص: ۱۳۵

أمّا الاحتمال الثانی: والذی هو أنْ یکون المصحّح هو ثبوت هذه الأحکام فی الشرائع السابقه. فأیضاً یمکن استبعاده، بعد الالتفات إلی أنّ مراتب الإکراه تختلف شدّه وضعفاً، وکذلک مراتب الاضطرار، وقد یصل الاضطرار إلی حدّ العجز، والإکراه کذلک قد یصل إلی حدّ العجز، وعندما یصل الإکراه والاضطرار إلی حدّ العجز یکون الحکم منتفیاً عقلاً، ولا یحتاج إلی دلیلٍ لنفیه. فمثل هذه الموارد، یعنی عندما یصل الإکراه، أو الاضطرار إلی مرتبه شدیده جدّاً، احتمال أنّ تکون هذه الأحکام الواصله إلی هذه الدرجه ثابته حتّی فی الشرائع السابقه یکون احتمالاًـ بعیداً. نعم، یمکن افتراض فی فقره(ما لا یعلمون) أنّ الأحکام کانت ثابته حتّی فی حال الجهل بلحاظ الشرائع السابقه، ورُفعت عن أمّه محمد(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، أو یمکن افتراض ثبوت الحکم فی المراتب الضعیفه للاضطرار، وللإکراه، لکنّ المراتب الشدیده التی تصل إلی حدّ العجز التام، کیف نفترض بأنّ الأحکام ثابته فیها، وحتّی فی الشرائع السابقه، مع أنّ انتفاء الحکم عقلی، مع ذلک نفترض أنّ هذه الأحکام التی تقترن بالعجز التام ثابته بالنسبه إلی الشرائع السابقه. هذا افتراض بعید، وهذا الاحتمال أیضاً یکون مستبعداً. نعم، قلنا بالنسبه إلی سائر الفقرات یمکن افتراض ثبوت الحکم فی المراتب المتدنیّه من الاضطرار والإکراه بلحاظ الشرائع السابقه، لکن هذا لا یدفع الإشکال.

قد یقال: ما دام یمکن فرض ثبوت الحکم فی الشرائع السابقه، ولو بلحاظ بعض الفقرات، أو بلحاظ بعض المراتب لتلک الفقرات، فیمکن أنْ نلحظ المجموع بما هو مجموع، أی أنْ نلحظ مجموع هذه الأمور التسعه، ومراتبها بما هو مجموع، لا أنْ ننظر إلی کل فقرهٍ من هذه التسعه، وکل مرتبهٍ من هذه التسعه؛ بل ننظر إلی المجموع بما هو مجموع، وحیث أنّ المجموع بما هو مجموع ، لاـ مشکله فی ثبوته فی الشرائع السابقه، فیکون الرفع صحیحاً، والمصحّح له هو ثبوت هذه الأحکام فی الجمله، أی ثبوت هذا المجموع من حیث هو مجموع فی الشرائع السابقه، ولیکن هذا هو الوجه المصحح للرفع.

ص: ۱۳۶

أقول: هـذا يتوقّف على افتراض أنّ الرفع هو بلحـاظ المجموع بما هو مجموع، وامّا إذا فرضـنا أنّ الحـديث ناظرٌ إلى كل فردٍ فردٍ من هذه الفقرات والمراتب، فهو يرفع فقره ما اضـطروا إليه بمرتبتها الضـعيفه، ويرفعها بمرتبتها الشديده؛ فحينئذٍ لا معنى لأنْ يقال أنّ المصـحّح لنسبه الرفع هو ثبوت بعض الأحكام فى بعض هذه المراتب فى الشـرائع السابقه، لابدّ أنْ نفترض تحققّ هذا بالنسبه إلى كل مرتبهٍ مرتبهٍ، وبالنسـبه إلى كل فقرهٍ فقرهٍ، بينما المفروض أنّ هـذا ليس صـحيحاً، لما قلناه من أنّ بعض المراتب، وبعض الفقرات من البعيـد جـدّاً أنْ يكون المصـحح للرفع فيهـا هو ثبوت أحكـامه فى الشـرائع السـابقه. ومن هنا يمكن أنْ يقال أنّ هـذا الاحتمال أيضاً مستبعد.

أمّا بالنسـبه إلى الاحتمال الثالث: وهو مسأله أنّ المناسـبه مناسبه إثباتيه، أى أنّ الثبوت بلحاظ عالم الدليل، ومقام الإثبات، بمعنى أنّ الحكم بمقتضـى إطلاـق أدلته يقتضـى أنْ يكون ثابتاً حتّى فى حالات الاضـطرار لولا حـديث الرفع، إذن: له نحو من الثبوت، وهذا يصحح الرفع.

ولكن يُلاحظ على هذا الاحتمال:

أوّلاًـ: أنّه يتوقّف على الاـلتزام بوجود إطلاـقٍ فى أدلّه الأحكام يشـمل حتّى فرض الاضـطرار، والإكراه، والخطأ، والنسـيان....الخ، وبكل مراتبها، فإذا كان لدينا هكذا إطلاق فى الأدلّه؛ فحينئذٍ يمكن توجيه هذا الاحتمال؛ لأنّ دليل الحكم الشرعى نفسه ــــــ مثلًا ــــــ وجوب الوضوء، أو وجوب الغسل، فيه إطلاق يشـمل حتّى حالات الاضـطرار البالغه إلى حـدّ العجز. فإذا قلنا بوجود هكـذا إطلاق؛ فحينئـذٍ سوف ينسـد الإشـكال من هـذه الجهه، لكن هل لدينا هكذا إطلاق ؟ صـحيح أدله وجوب الغسل مطلقه، لكنّ إطلاقها لا يشـمل حتّى حالات العجز، وعـدم القدره على الوضوء، والتى قلنا أنّ انتفاء الحكم فيها عقلى، فالعقل يدرك أنّه يقبـح التكليف مع العجز، وهـذا يكون بمثابه القرينه المكتنفه بالإطلاق، المانعه من انعقاد إطلاقٍ له لهـذه الحاله، حتّى لو فرضـنا وجود إطلاق فى الـدليل يشـمل الحالات التى لا تصل إلى هـذه المرتبه، لكن الإطلاق لا يشـمل حاله الاضـطرار البالغه إلى هذه الـدرجه التى يسـتقلّ العقل بإدراك قبح التكليف بها، وهذه قرينه مكتنفه بإطلاق دليل(يجب الغسل) تقتضـى تقييده وتخصيصـه بغيرهـا وتمنع من إطلاـقه. إذن: أصـل افتراض أنّ هناك إطلاقاً فى أدلّه الأحكام يشـمل كل الفقرات، وكل المراتب، هـذا ليس واضحاً.

ثانیاً: الظاهر من الحدیث أنّه ناظر إلی عالم الثبوت والواقع، ولیس إلی عالم الإثبات بحیث یكون الرفع منوطاً بوجود دلیلٍ، وبوجود إطلاقٍ فی الدلیل، بحیث لا ـ رفع إذا لم یكن هناك إطلاق فی الدلیل، هذا معنی أنّ الثبوت ثبوت إطلاقی، یعنی أنّه منوط بوجود إطلاقٍ فی الدلیل، فإذا فرضنا أنّ الدلیل صدفه، ومن باب الاتفاق كان مجملاً، ولیس فیه إطلاق، معناه لا یوجد رفع. الأمر لیس هكذا، وإنّما الرفع رفع واقعی، رفع فی عالم الثبوت لا فی عالم الإثبات وبلحاظ الدلیل، وبلحاظ إطلاق الدلیل. فافتراض أنّ الرفع فی الحدیث الشریف ناظر إلی عالم الإثبات، وأنّه بلحاظ الدلیل، هذا أیضاً خلاف ظاهر الحدیث.

هذه الملاحظات علی هذه الاحتمالات، إذا تمّت؛ حینئذٍ قد یقال: بأنّ الطریق لتصحیح الرفع منحصر بافتراض الثبوت الاقتضائی الملاكی للأحكام، وبذلك یمكن تصحیح الفعل الذی یأتی به المكلّف فی أحدی هذه الحالات. وأمّا إذا لم نقتنع بهذا؛ حینئذٍ یكون هناك كلام آخر، یأتی إنْ شاء الله تعالی.

الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ البراءه الشرعیه

كان الكلام فی الوجوه المحتمله لتصحیح نسبه الرفع إلی الأحكام مع علمنا بأنّها مرفوعه، ومنتفیه أساساً، بینما الرفع هو عباره عن رفع الأمر الموجود، فما هو الوجه المصحّح لنسبه الرفع إلی هذه الأحكام المرفوعه ؟ ذُكرت وجوه استعرضناها سابقاً، آخر وجهٍ انتهی إلیه الكلام هو دعوی أنْ یكون المصحح لنسبه الرفع هو الثبوت الإطلاقی بلحاظ الأدلّه؛ لأنّ الأدلّه لولا حدیث الرفع لكانت مطلقه وشامله لحالات الاضطرار، والنسیان، والإكراه، وتثبت الحكم فی هذه الحالات، لكن حدیث الرفع رفع هذا الحكم فی هذه الحاله.

وعمده الإیراد علی هذا الوجه هو ما ذكرناه فی الدرس السابق من أنّه خلاف ظاهر الحدیث، فأنّ الحدیث ظاهر فی أنّه ناظر إلی مقام الثبوت، ومقام الواقع، لا أنّه ناظر إلی الأدلّه ومقام الأثبات.

ص: ۱۳۸

ومن هنا قد یُنتَهی إلی هذه النتیجه، ویقال: بناءً علی هذا الكلام یتعیّن أنْ یكون الوجه المصحح لاستعمال كلمه الرفع هو الثبوت الاقتضائی والملاكی للأحكام. إذن: هذه الأحكام فی موارد الاضطرار، والإكراه، والخطأ، والنسیان، لها ثبوت اقتضائی، یعنی أنّ المقتضی لها موجود، بالرغم من ارتفاع الحكم، وإذا كان المقتضی والملاك لها موجود أمكن تصحیح الفعل الصادر فی هذه الموارد، والمُتَعَنوِن بواحدٍ من هذه العناوین؛ لأنّ الملاك، والمقتضی للحكم موجود، وإنْ ارتفع نفس الحكم، فیمكن تصحیحه لا ـ علی أساس الأمر والحكم، وإنّما یمكن تصحیحه علی أساس الملاك. وأمّا إثبات وجود المقتضی، فهو بأنْ یقال: أنّ إسناد كلمه الرفع تحتاج إلی وجهٍ مصححٍ، وكل الوجوه المتقدّمه لم یثبت كونها وجوهاً ناهضه لتصحیح نسبه الرفع إلی الأحكام، فینحصر الأمر بأنْ یكون المصحح هو الوجود الملاكی الاقتضائی للحكم.

لكن هـذا وحـده، هل يكفى للجزم بوجود الملاک، وترتيب أثر على ذلک، وهو تصـحيح الفعل الصادر فى حاله الاضـطرار، أو الإكراه، أو ما شاكل ذلک ؟ هذا الأثر نرتبه بناءً على أنّ الحكم وإنْ ارتفع، لكنّ ملاكه موجود.

وبعباره أخرى: أنّ ارتفاع الحكم ليس لعدم وجود مقتضـيه، وإنّما لمانع منع من ثبوته مع وجود وبقاء المقتضى. هل يكفى للجزم بهذا وترتيب الحكم الشرعى عليه، مجرّد أنّنا لا نهتدى لوجهٍ آخرٍ مصـححٍّ لنسـبه الرفع إلى هذه الأحكام غير هذ الوجه ؟ إمكان الاسـتناد إلى ذلک ليس واضـحاً، إذ يمكن أنْ تكون هناک وجوه أخرى لم نهتـدِ إليها، وتكون مصـحـّحه لنسـبه الرفع إلى هـذه الأحكـام من دون افتراض وجودٍ اقتضائى، ووجودٍ ملاكى لهـذه الأحكام. مرّه نسـتظهر وجود المقتضـى من دليلٍ، ومرّه نقول أنّ الشارع اسـند الرفع إلى هـذه الأحكام، وأسـناد الرفع لابـدّ أنْ يكون له وجه مصـحّح، وهناک وجوهٌ مصـحـّحه، وقد تكون هناک وجوهٌ مصـحـّحهٌ أخرى، ومن جمله هذه الوجوه المصـحـّحه هو الوجود الاقتضائى، أو الوجود الملاكى. وقد ناقشنا ما أمكن إبرازه من الوجوه، فلم يبقَ إلاّـ مسأله الوجود الاقتضـائى والملاـكى، لكنّنا لا ننفى احتمال وجوهٍ أخرى تصـحـّح إسـناد الرفع إلى هـذه الأحكـام، مع علمنـا بأنّهـا منتفيه أساسـاً، فمن الممكن أنْ يكون هنـاک وجهٌ آخرٌ مصـحـّحٌ، من دون افـتراض الوجود الاقتضـائى للحكم، فالجزم بهذا المطلب، وترتيب الأثر الشرعى عليه لا يخلو من شىءٍ، يعنى ليس واضحاً عندنا بهذه الدرجه.

ص: ۱۳۹

فإنْ قلت: يمكن فى هذه الحاله، لإثبات وجود المقتضى، وتصحيح الفعل الصادر فى حال الاضطرار، التمسّک بإطلاق الحديث، وإثبات الملاک، ووجود المقتضى، وبالتالى تصحيح الفعل، وذلک حينما نقول بأنّ موضوع الحكم الـذى يُرفع بالحديث هو ما أُكرهوا عليه، وما اضطُروا إليه، والخطأ، والنسيان.....الخ، بحيث يُفهم منه أنّ موضوع الحكم هو مطلق ما أُكرهوا عليه، ومطلق ما اضطُروا إليه، ومطلق ما أخطأوا، فكأنّ الـذى يُفهم من الحديث هو أنّ كل ما أُكرهت عليه، فهو مرفوع عنك، وكل ما أُكرهت عليه، فهو مرفوع عنک؛ حينئـذٍ يمكن أنْ يقـال: أنّ التعبير بالرفع يقتضـى أنْ يكون هناک مقتضٍ وملاک فى كل ما تُكره عليه، تمسّـكاً بإطلاق الحديث، أى أنّ مقتضـى إطلاق الحديث الدال على رفع كل ما تُكرَه عليه ــــــــ مع ملاحظه أنّ التعبير بالرفع يقتضـى وجود مقتضٍ بناءً على ما تقـدّم ــــــــ هو أنّ الشـىء الـذى تُكرَه عليه يوجد فيه مقتضٍ وملاک، فيمكن إثبات وجود المقتضى، والملاک فى ما يُكرَه عليه الإنسان تمسّـكاً بإطلاق الحـديث؛ لأنّ الحـديث كأنّه يقول كل ما تُكرَه عليه فهو مرفوع، ومقتضـى التعبير بالرفع هو أنْ يكون هناک مقتضٍ للحكم بلا حاجةٍ إلى استظهار هذا من الدليل، وإنّما فقط فى كل موردٍ يصدق عليه الإكراه، والاضطرار يمكن التمسّک بإطلاق الحديث لإثبات وجود المقتضى، وبالتالى تصحيح الفعل.

قلت: هـذا مبنى على افتراض أنّ المسـتفاد من الحـديث الشـريف هو أنّ المرفوع هو مطلق مـا يُكرَه عليه الإنسان؛ وحينئـذٍ يمكن التمسّک بإطلاق الحديث بضـميمه التعبير بالرفع لإثبات وجود المقتضـى، وبالتالى تصحيح الفعل. وأمّا إذا طُرِح احتمال آخر فى البين، بأنْ يقال: أنّ المستظهَر من الحديث ليس هو هذا، وإنّما المسـتظهَر هو اختصاص الرفع بخصوص صوره وجود المقتضـى، وأمّـا مـا عـداها، فـالرفع لاـ يشـمله، فالأحكـام التى ترتفع لعـدم وجود المقتضـى لا علاقه لحـديث الرفع بها، فحـديث الرفع يرفع الأحكام، وهذا الرفع يختصّ بصوره وجود المقتضـى لتلک الأحكام، هذا هو الذى يشـمله حديث الرفع. إذا قلنا بذلک؛ حينئذٍ لا يصـح التمسّک بالإطلاق المذكور بالبيان السابق؛ لأنّه تمسک بالإطلاق فى الشـبهه المصداقيّه؛ لأنّ المفروض أنّ الدليل ــــــ حـديث الرفـع ــــــ مختصّ بصوره وجود المقتضـى، وأنـا أشـکّ فى وجود المقتضـى، وعـدمه فى حـاله الإـكراه، وفى حـاله الاضـطرار، فالتمسّک بالدليل فى هذه الحاله يكون تمسّكاً بالدليل فى الشبهه المصداقيّه له، وهو غير جائز؛ لأنّ الحديث الشريف ــــــــ بحسب الفرض ــــــــ مختصّ بصوره وجود المقتضى والملاک، فالأحكام التى يكون مقتضيها موجوداً فى حالات الرفع والإكراه والنسيان، والخطأ، يشملها حديث الرفع ويرفعها.

إذن: التمسّك بالإطلاق لا ـ ينفع إلاّ ـ إذا قلنا بأنّ المرفوع، وموضوع الحكم هو مطلق ما يُكرَه عليه الإنسان، بقطع النظر عن أنّ المقتضى موجود، أو أنّه ليس موجوداً، هنا يوجد مجال للقول بأنّ التعبير بالرفع فيه دلاله على وجود المقتضى، ومقتضى إطلاق الحديث هو أنّ المقتضى لهذا موجود، وهذا ليس تمسّكاً بالحديث فى الشبهه المصداقيّه للحديث، وإنّما هو تمسك بإطلاق دليلٍ لإثبات ما يقتضيه، وهو أنّ المقتضى لهذا موجود، لكن عندما نفهم من الدليل أنّه مختصّ بما إذا كان مقتضى الحكم موجوداً فى هذه العناوين التسعه، فعندما يضطر الإنسان، فأنّه لا ـ يستطيع أنْ يحرز المقتضى، فإذا تمسّک بالحديث لإحراز المقتضى، فأنّه يكون تمسّكاً بالدليل فى الشبهه المصداقيّه له، وهذا غير جائز.

فالذى ننتهى إليه هو: الظاهر أنّ إحراز المقتضى فى محل الكلام استناداً إلى الوجوه المتقدّمه بنحوٍ نحرز وجود المقتضى فى هذا الحكم، وبالتالى يمكننا تصحيح العمل الصادر من المكلّف، لا يخلو من إشكال.

الأمر الثالث (من فقه الحديث): فى شمول الحديث للآثار المقيّده بواحدٍ من هذه العناوين التسعه، هل يشملها الحديث، أو لا ؟ وهذا البحث له ثمره عمليّه مهمّه ـــــــ مثلًا ـــــــ وجوب سجدتى السهو، هذا حكمٌ ثابتٌ، ومقيّدٌ بحاله السهو، فهل يرفع حديث الرفع هذا الحكم ؟ فعندما ينسى الإنسان شيئاً فى الصلاه، فهل يرفعه حديث الرفع ؟ ويدل على عدم وجوب سجدتى السهو، أو لا ـ ؟ مثال آخر: الديّه حكمٌ ثابتٌ فى القتل المُقيّد بالخطأ؛ فحينئذٍ هل يرفع حديث الرفع الديّه، أو لا ؟ لا إشكال عندهم فقهيّاً فى عدم شمول حديث الرفع لمثل هذه الآثار، لكن وقع البحث فى أنّه ما هو الوجه الذى يمكن ذكره لتخصيص حديث الرفع بغير هذه الآثار، والأحكام، وأنّ حديث الرفع لماذا لا يشمل هذا النوع من الآثار، والأحكام ؟

قالوا: بأنّ الآثار والأحكام يمكن تصوّرها على أقسامٍ:

القسم الأوّل: الآثار والأحكام التى تثبت للفعل بعنوانه الأوّلى، هذه العناوين التسعه ليس لها دخل فى ثبوت الحكم، وترتبه على ذلك الفعل، لا وجوداً، ولا عدماً ـــــــــ مثلاً ـــــــــ الحدّ يترتب على ذات شرب الخمر، بعنوان شرب الخمر، وليس للعمد دخل فيه، ولا النسيان له دخل، ولا الاضطرار له دخل، ولا الاختيار له دخل فى ذلك، لا هذه العناوين، ولا عدم هذه العناوين تكون دخيله فى ترتّب تلك الآثار والأحكام على ذلك الفعل، وإنّما تترتّب على العنوان الأولى.

القسم الثانى: أنْ تكون الآثار والأحكام ثابته للفعل، لكنْ مقيّداً بعدم طرو واحدٍ من هذه العناوين، من قبيل وجوب الكفّاره المُقيّد موضوعها بعدم النسيان، يعنى بالعمد، فهذا أثرٌ وحكمٌ ثابتٌ لموضوعٍ مُقيّد بعدم النسيان، فهو مُقيّد بعدم واحدٍ من هذه العناوين. ومن قبيل الأمور المترتّبه على القتل العمدى، يعنى مُقيّده بعدم الخطأ. ومن قبيل الأمور المقيّده بالإفطار العمدى.

القسم الثالث: أنْ تكون الآثار والأحكام ثابته للفعل مقيّداً بواحدٍ من هذه العناوين التسعه، ويُمثّل له بوجوب سجدتى السهو الثابت لموضوعه مُقيّداً بالنسيان، أو ديّه القتل الخطأ الثابته لموضوعها مُقيّده بالخطأ.

لا إشكال ولا خلاف؛ بل هو القدر المتيقّن من الحديث، وممّا يشمله الحديث هو القسم الأوّل، وهو الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأوّلى من دون أنْ يكون هناك دخل لهذه العناوين، لا وجوداً، ولا عدماً فى ترتّب الحكم على موضوعه، وأمثلتها كثيره مثل شرب الخمر وغيره من الأفعال، هذه كلّها لها آثار تترتّب عليها بعناوينها الأوّليه، فيقع الكلام فى أنّها إذا صدرت عن إكراهٍ، أو عن اضطرارٍ يكون حديث الرفع شاملاً لها، ورافعاً لذلك الحكم الذى يترتّب على الفعل بعنوانه الأوّلى، ولا ضير، ولا محذور فى ذلك، فعلٌ بعنوانه الأوّلى يترتّب عليه هذا الحكم، لكن بعنوانه الثانوى ـــــــــ الاضطرار، أو الإكراه ـــــــــ يرتفع هذا الحكم، وليس فيه محذور.

ص: ۱۴۲

كما أنّ القسم الثانى لاـ إشكال أيضاً فى خروجه عن شمول حديث الرفع له، باعتبار أنّ القسم الثانى يعنى أنّ الحكم ثابت للموضوع مُقيّداً بعدم واحدٍ من هذه العناوين، وهذا معناه أنّه إذا طرء واحدٌ من هذه العناوين فسوف يرتفع موضوع الحكم قهراً، وبالتالى ينتفى الحكم قهراً، باعتبار انتفاء موضوعه؛ لأنّ موضوعه مُقيّد ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ بعدم واحدٍ من هذه العناوين، يعنى مُقيّد بالعمد، فإذا صدر خطئاً ارتفع الحكم. أو أنّ الحكم مُقيّد بالتذكّر، فإذا صدر الفعل عن نسيانٍ، فالحكم الذى يترتّب على موضوعه بقيد التذكّر يرتفع قهراً، بلا حاجةٍ إلى حديث الرفع، فلا نحتاج إلى حديث الرفع فى مثل هذا الحكم، فهو ينتفى قهراً بانتفاء موضوعه؛ لأنّ موضوعه مُقيّد بعدم واحدٍ من هذه العناوين بحسب الفرض.

وإنّما الكلام والإشكال وقع فى القسم الثالث، فهذه الأحكام والآثار التى تثبت للفعل مُقيّداً بواحدٍ من هذه العناوين، من قبيل وجوب سجدتى السهو الثابت لموضوعه بقيد السهو، هل يشملها حديث الرفع، أو لا ؟ هذا هو محل الكلام. فإذا قتل خطئاً، فهل نستطيع أنْ نتمسّك بحديث الرفع لنفى الديّه المترتّبه على القتل المُقيّد بالخطأ، أو لا ؟ ومعنى أنّ الحديث يشمل هذا القسم هو أنّ حديث الرفع يكون منافياً للدليل الدال على ثبوت هذا الحكم فى حاله السهو، وفى حاله الخطأ، فإذا دلّ دليل على وجوب سجدتى السهو عند السهو، وعندنا حديث الرفع وشموله للقسم الثالث يعنى أنّه ينفى الأثر المترتّب على الفعل فى حاله السهو، والذى هو وجوب سجدتى السهو، فالحديث ينفى وجوب سجدتى السهو، بينما ذاك الدليل يثبته. صحيح سوف يتقدّم الدليل؛ لأنّه أخصّ من حديث الرفع، وبالتالى لابدّ أنْ نلتزم بوجوب سجدتى السهو، فنخصص حديث الرفع بذلك الدليل، لكنْ هذا تخصيص لحديث الرفع بذلك الدليل. هذا إذا كان هناك دليل، أمّا إذا لم يكن هناك دليل، وشككنا فى وجوب سجدتى السهو فى حاله السهو، والنسيان؛ حينئذٍ يمكن التمسّك بالحديث لنفى الوجوب، ولاـ نحتاج إلى الرجوع إلى الأصل لنفى الوجوب المشكوك، وإنّما الحديث نفسه ينفى الوجوب، بناءً على أنّ حديث الرفع يشمل القسم الثالث، وينفى الأثر الذى هو وجوب سجدتى السهو.

شمول الحديث للقسم الثالث ينتج هذه النتيجه: إنْ دلّ الدليل على وجوب سجدتى السهو، فالحديث يكون معارضاً له، ويتقدّم الدليل على الحديث بالتخصيص، لا بالتخصصّ، وإنْ لم يدلّ عليها الدليل، امكن نفى الوجوب تمسّكاً بالحديث؛ لأنّ المفروض أنّ الحديث يشمل هذا القسم، ويدلّ على نفى ذلك الأثر. وأمّا إذا قلنا بعدم الشمول؛ فحينئذٍ نقول: إذا كان هناك دليل يدلّ على وجوب سجدتى السهو؛ حينئذٍ يجب العمل بذلك الدليل، والقسم الثالث خارج عن الحديث تخصصّاً، لا تخصيصاً كما هو الحال بناءً على شمول الحديث للقسم الثالث. وعلى كل حالٍ، إذا كان هناك دليل يدلّ على وجوب سجدتى السهو فى حال السهو، فلا إشكال أنّنا نعمل بالدليل، لكنْ مرّه نعمل بالدليل، ولا نلتزم بالحديث من باب التخصصّ، ومرّه من باب التخصيص. بناءً على عدم الشمول، خروج القسم الثالث من حديث الرفع لا يكون بالتخصيص، وإنّما هو خارج تخصصّاً. وإذا لم يكن هناك دليل دال على وجوب سجدتى السهو، وشككنا فى وجوب سجدتى السهو؛ فحينئذٍ، بناءً على عدم الشمول، لا يمكننا التمسّك بالحديث لنفى هذا الوجوب؛ بل لابدّ من الرجوع إلى الأصل العملى.

هذه هى الثمره التى تترتّب على شمول الحديث للقسم الثالث، أو عدم شموله. والظاهر أنّهم كلّهم مطبقون على عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث. لكن الكلام فى ما هو الوجه الفنّى لعدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كان الكلام فى شمول حديث الرفع للقسم الثالث من الآثار والأحكام التى تثبت بعنوان الاضطرار، والإكراه، والخطأ، والنسيان، يعنى تثبت للفعل بواحدٍ من هذه العناوين، هل يشملها حديث الرفع، ويرفعها، أو أنّ حديث الرفع قاصر عن الشمول للقسم الثالث ؟

ص: ۱۴۴

قلنا أنّ المعروف والمشهور بينهم هو أنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، وأنّه يختص بخصوص القسم الأوّل، الذى هو عباره عن الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأوّلى، وبقطع النظر عن هذه العناوين وجوداً، وعدماً.

عُللّ الاختصاص وعدم الشمول للقسم الثالث بهذا البيان كما فى الكفايه، وحاصله: (۱) أنّ الشمول يؤدى إلى محذور، وحاصل المحذور هو أنْ يكون العنوان الواحد مقتضياً لحكمٍ، ورافعاً له فى آنٍ واحدٍ، وهذا غير معقول، أنْ يكون العنوان رافعاً لما يقتضيه؛ لأنّه يؤدى إلى أنْ يتّحد المقتضى مع الرافع، بمعنى أنْ يكون المقتضى لوجود الشيء رافعاً له. وبعباره أخرى: أنْ يكون مقتضياً لعدمه، وهذا غير معقول.

توضيح هذا المطلب: لا إشكال فى أنّ ظاهر الحديث الشريف هو أنّ هذه العناوين هى التى توجب رفع الحكم، فحديث الرفع يرفع الحكم عندما يكون فى موارد الاضطرار، على أساس الاضطرار، وهكذا فى مورد الإكراه، وفى مورد الخطأ، والنسيان،

ويُفهم من الحديث أنّ علّه الرفع هی هذه العناوين. وبهذا يثبت أنّ العنوان علّه لرفع الحكم، أی الاضطرار علّه لرفع الوجوب. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: أنّ الـذی يُفهم من الحـديث أيضـا أنّ العنوان يقتضـی ثبوت الحكم، بمعنی أنّ الحكم يـترتّب علی العنوان فی القسم الثـالث. وهـذا هو موضوع كلامنـا، فنحن نتكلّم عن أنّ حـديث الرفع هـل يرفع الأحكـام المترتبه علی هـذه العناوين ؟ فی القسم الأوّل نقول هل يرفع الأحكام المترتبه علی الفعل بعنوانه الأوّلی بقطع النظر عن العناوين، أو لا ؟ وفی القسم الثالث، الـذی هو محل كلامنا، أنّ حـديث الرفع هل يرفع الآثار والأحكام المترتبه علی واحـدٍ من هـذه العناوين، أو لا ؟ هـذا هو محل كلامنا. ومن هنا يكون ظاهر كلماتهم هو الفراغ عن أنّ هـذه العناوين تقتضـی ثبوت الأثر، وثبوت الحكم، وإلاّ إذا كان العنوان لا يترتّب عليه الحكم؛ فحينئـذٍ لاـ يكون هنـاک قسم ثالث، فأنّ معنی القسم الثالث هو أنّ هناک أحكام وآثار تترتّب علی الفعل المُتَعَنْون بواحدٍ من هذه العناوين. إذن: العنوان هو الذی يقتضی ثبوت هذا الحكم.

۱- (۱) كفايه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۴۱.

وعليه: إذا جمعنا بين الجهه الأولى، والجهه الثانيه؛ فحينئذٍ ينتج المحذور الذى قلناه؛ لأنّ العنوان فى الجهه الأولى يقتضى رفع الحكم، وفى الجهه الثانيه يقتضى ثبوت الحكم، هذا بناءً على شمول الحديث للقسم الثالث.

وبعباره أخرى: أنّ الحديث إذا شمل القسم الثالث، فسوف يكون رافعاً لآثار هذه العناوين، بينما المفروض أنّ هذه العناوين نفسها تقتضى ثبوت تلك الآثار والأحكام. إذن: العنوان نفسه يقتضى ثبوت الآثار والأحكام، وفى نفس الوقت، بمقتضى شمول حديث الرفع لذلك، يقتضى رفعها، فيتّحد المقتضى مع الرافع، أى أنّ العنوان يكون مقتضياً للحكم، ورافعاً له، وهذا محال، أنْ يرفع الشىء الواحد ما يقتضيه بنفسه؛ ولذا يتعيّن أنْ نقول بأنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، ويختص بخصوص القسم الأوّل. هذا هو الوجه الأوّل لإثبات عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث.

اعتُرض على هذا الوجه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: هو ما ذُكر فى الكفايه، (۱) وحاصله: بناءً على هذا الكلام، كيف تمسّكنا بحديث الرفع لإثبات البراءه ؟ حيث أنّنا قد فرغنا عن إثبات البراءه بحديث الرفع، ومعنى إثبات البراءه بحديث الرفع هو أنه يرفع التكليف المجهول، والذى لا يعلم به المكلّف فى فقره(ما لا يعلمون)، لكن يرفعه رفعاً ظاهرياً، وليس رفعاً واقعياً، ومعنى الرفع الظاهرى للتكليف هو رفع وجوب الاحتياط من ناحيته. إذن: حديث الرفع فى فقره(ما لا يعلمون) يرفع وجوب الاحتياط الذى هو من آثار الجهل، وعدم العلم، فكيف يرفع حديث الرفع أثراً يترتّب على عنوان(الجهل)، وعنوان(ما لا يعلمون) ؟ وهو من قبيل القسم الثالث. بمعنى أنّ حديث الرفع يرفع أثراً للاضطرار، وأثراً للسهو، وأثراً للخطأ، وقالوا أنّ هذا محال؛ لأنّه يلزم منه اتّحاد المقتضى والرافع. ونفس هذا الكلام يقال فى باب الاستدلال بفقره(ما لا يعلمون) لإثبات البراءه؛ لأنّ المقصود به ______ كما قلنا _____ أنّ حديث الرفع يرفع التكليف رفعاً ظاهرياً، يعنى يرفع وجوب الاحتياط الذى هو من آثار الجهل، وعدم العلم بالتكليف. إذن: وجوب الاحتياط من آثار الجهل وعنوان(ما لا يعلمون)، ومع ذلك التزمتم بأنّه مرفوع بحديث الرفع؛ لذا لابدّ أنْ تلتزموا فى حديث الرفع بأنّ آثار الاضطرار، والإكراه، والخطأ ترتفع بحديث الرفع.

ص: ۱۴۶

۱- (۲) كفايه الأصول، الآخوند الخراسانى، ص ۳۴۱.

وأجاب عنه صاحب الكفايه(قدّس سرّه)، بهذا الجواب: (١) نحن ننكر أنْ يكون وجوب الاحتياط من آثار الجهل، وعدم العلم بالتكليف، نظير وجوب سجدتى السهو الذى موضوعه السهو، وهو من آثار السهو، أو نظير وجوب الديّه الذى موضوعه الخطأ فى القتل، وإنّما هو من آثار الواقع، وما يشتمل عليه الواقع من ملاك ومصلحه، فأنّ الاهتمام بهذا الواقع، والتحفّظ على عدم فواته على المكلّف يقتضى إيجاب الاحتياط، حتّى لا يفوت هذا الواقع بما له من المصلحه والملاك على المكلّف، فيجب الاحتياط.

الاعتراض الثانى: وحاصله: أنّ هذا الوجه لا يثبت ما يُقصَد به، فأنّ المقصود به هو إثبات خروج القسم الثالث عن حديث الرفع خروجاً تخصصّياً. وبعباره أخرى: إثبات عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث؛ ولذا قلنا فى الدرس السابق بناءً على عدم شمول حديث الرفع للقسم الثالث، إذا دلّ دليلٌ على وجوب سجدتى السهو، فأننّا نأخذ بهذا الدليل، ولا معارض له إطلاقاً؛ لأنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، والقسم الثالث خارج عنه خروجاً تخصصّياً موضوعيّاً، فنأخذ بذاك الدليل بلا معارضٍ. المُدّعى هو أنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث؛ لأنّ شموله للقسم الثالث يلزم منه محذور عقلى. والاعتراض الثانى يريد أنْ يقول أنّ هذا البرهان الذى ذكرتموه لا يثبت خروج القسم الثالث خروجاً تخصصّياً من حديث الرفع، وإنّما على أفضل التقادير هو يخرج منه خروجاً تخصيصيّاً، لا تخصصّياً. صحيح، أنّ الشىء الواحد لا يمكن أنْ يكون رافعاً ومقتضياً لشىءٍ واحدٍ، وهذه العناوين لا يمكن أنْ تكون مقتضيه لشىءٍ، وفى نفس الوقت تكون رافعه له. لكنّ تطبيقه فى محل الكلام لا ينتج أنّ خروج القسم الثالث عن حديث الرفع هو خروج تخصصّىّ؛ لأنّ هذا المطلب المُسلّم غايه ما يثبته هو أنّه يوجب وقوع التعارض بين حديث الرفع ، وبين الدليل الدال على تلك الآثار والأحكام، أى وقوع التعارض بين حديث الرفع من جهه، وبين الدليل الدال على وجوب سجدتى السهو عند السهو من جههٍ أخرى، فحديث الرفع يدل على أنّ العنوان رافعٌ للحكم، ولو من باب عدم المقتضى، سواء كان الحكم مترتب على شرب المسكر بالعنوان الأوّلى، أو كان مترتّباً عليه بالعنوان الاضطرارى، ولا يدل على أكثر من هذا، بينما ذاك الدليل الذى يدلّ على وجوب سجدتى السهو عند السهو، أو النسيان، يدلّ على أنّ النسيان يقتضى ثبوت هذا الحكم، والسهو يقتضى ثبوت الحكم؛ وهذا هو معنى أنّ سجدتى السهو تجب عند السهو، والديّه تجب عند القتل الخطأ؛ إذ يُفهم من ذلك أنّ الخطأ يقتضى ثبوت الديّه، والنسيان، والسهو يقتضى ثبوت سجدتى السهو. إذن: لدينا دليل يدلّ على أنّ العنوان يقتضى ثبوت الحكم، ودليل آخر يدلّ على أنّ العنوان يقتضى عدم الحكم، يعنى يرفع الحكم. والأوّل هو الدليل الدال على ذلك الحكم، والثانى هو حديث الرفع، وهذان أمران لا يمكن الجمع بينهما، فيقع التعارض بين الدليلين، فإذا كان أحدهما أخصّ من الآخر يُقدّم الأخصّ، ولا إشكال فى أنّ الدليل الدال على وجوب سجدتى السهو أخصّ من حديث الرفع، فيتقدّم عليه بالأخصّيّه، بمعنى أنّه يوجب إخراج مورده عن حديث الرفع. وهذا لا ينتج ما يريدونه، يعنى لا ينتج أنّ خروج هذا المورد عن حديث الرفع هو خروج تخصصّى، وأنّ حديث الرفع لا يشمله؛ بل يشمله حديث الرفع، لكنّه خرج منه بالتخصيص بالدليل، وهناك فرق بين عدم شمول الحديث للقسم الثالث بالتخصص، والخروج الموضوعى، وبين عدم شموله له لوجود دليلٍ أخصّ منه؛ ولذا نلتزم فى هذه الحاله بشمول حديث الرفع للقسم الثالث، لكنّه لا يمكن العمل به، باعتبار وجود دليلٍ أخصّ منه يدل على وجوب سجدتى السهو عند السهو، والنسيان. إذن: لا يثبت مقصودهم من أنّ حديث الرفع قاصرٌ عن الشمول للأحكام والآثار المترتبه على واحدٍ من هذه العناوين، وأنّه يختص بخصوص الأحكام والآثار المترتبه على الفعل بعنوانه الأولى. هذا لا يثبت بهذا البرهان.

۱- (۳) کفایه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۴۱.

نعم، لو فُرض أننّا استفدنا من حديث الرفع أنّ العنوان يقتضی ثبوت الحكم، فرضاً أننّا أعملنا نكته الرفع، أنّ التعبير بالرفع يدلّ على وجود المقتضی، أو بأی شكلٍ من الإشكال، إذا استفدنا من حديث الرفع أنّ هذه العناوين تقتضی ثبوت الحكم، هنا يكون المحذور، وينتج قصور حديث الرفع عن الشمول للقسم الثالث، وإلاّ يلزم اتّحاد المقتضی والرافع فی هذا الحديث الواحد، بمعنی أنّ هذا الحديث هو بنفسه يدلّ على أنّ العنوان يقتضی ثبوت الحكم، وفی نفس الوقت يدلّ على أنّ العنوان يقتضی رفع الحكم، وهذا غير معقولٍ، فلابدّ أنْ نلتزم بأنّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، فيصحّ أنْ يقال أنّ القسم الثالث خارج عن حديث الرفع خروجاً تخصصّيّاً؛ لأنّ حديث الرفع لا يشمل هذه الأحكام والآثار المترتبه على واحدٍ من هذه العناوين.

إنّ الاعتراض الثانی هو اعتراض فنّی، يعنی ليس له أثر عملی، فی مقام العمل على كل حالٍ نحن نعمل بالدليل الدال على وجوب سجدتی السهو، سواء كان خروج مورد الدليل عن الحديث خروجاً تخصصّيّاً، أو كان خروجاً تخصيصيّاً، بالنتيجه لا يصحّ لنا أنْ نتمسّک بحديث الرفع لإثبات رفع وجوب سجدتی السهو عند حصول السهو والنسيان؛ لأنّ هذا خارج عنه تخصصّاً، وموضوعاً، أو لأنّه يوجد دليل أقوى منه بالأخصيّه قُدِّم عليه، فأخرج منه هذه الصوره. على كل حالٍ، بالنتيجه لا يمكن التمسّک بحديث الرفع لنفی هذا الأثر، وهكذا الأثر المترتّب على العنوان الآخر، الخطأ، والإكراه، والاضطرار، فمع وجود دليلٍ يدلّ على ثبوت هذا الأثر ______ كما هو المفروض، كأنْ يدل على ثبوت الديّه فی باب القتل الخطأ، أو يدلّ على وجوب سجدتی السهو فی باب السهو والنسيان ______ لا تكون هناک ثمره عمليّه، سواء قلنا بأنّ حديث الرفع يشمل القسم الثالث، أو لا يشمله، فعلى كل حالٍ نحن لا يجوز لنا أنْ نعمل بحديث الرفع لإثبات مفاده فی القسم الثالث، وهو رفع هذا الأثر؛ لأنّ مورده إمّا خارج عن الحديث تخصصّاً، وإمّا خارج عنه تخصيصاً. إذا فرضنا عدم وجود دليلٍ على وجوب سجدتی السهو، ومع ذلک شككنا فی وجوب سجدتی السهو لأی سببٍ من الأسباب من قبيل وجود روايهٍ ضعيفه، أو قول أحد العلماء ______ مثلاً ______ الذی لا يصلح أنْ يكون دليلاً، هنا أيضاً لا توجد ثمره، فعلى كلا التقديرين يمكن نفی هذا الوجوب المحتمل، إمّا بالحديث إذا كان الحديث شاملاً للقسم الثالث، وإمّا بالأصل. على كل حالٍ لا توجد ثمره عمليّه، فإذا كان هناک دليل وجب العمل به، وإذا لم يكن هناک دليل، لا يترتب عليه أی شیء، فالإشكال هو إشكال فنّی، يعنی على ما يظهر من الإشكال، وهو صحيح، أنّ الخروج تخصصّی، أی أنّ الخروج مبنی على قصور الحديث عن الشمول للقسم الثالث؛ فلذا يختصّ بالقسم الأوّل. هذا الكلام ______ القصور، وعدم الشمول، والخروج التخصصّی ______ يبتنی على افتراض أنّ اقتضاء العنوان للحكم يُفهم من نفس حديث الرفع، يعنی أنّ حديث الرفع يدل على أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ عنوان(الاضطرار) يقتضى ثبوت الحكم.

الأمر الثانى: أنّ عنوان(الاضطرار) يقتضى رفع الحكم. وهذا غير ممكن، وشمول الحديث للقسم الثالث يؤدى إلى ذلك، وهذا يوجب الالتزام بعدم شموله للقسم الثالث. إذا قلنا بهذا؛ فحينئذٍ يكون كلامهم تامّاً.

وأمّا إذا لم نسلّم بأنّ حديث الرفع يدلّ على اقتضاء العنوان لثبوت الحكم، وفى نفس الوقت يدل على رفعه، فيلزم المحذور. وقلنا بأنّ حديث الرفع لا ـ يدلّ على هذا، وإنّما نفهم اقتضاء العنوان لثبوت الحكم من وجود دليلٍ آخر، كالدليل الذى يدلّ على وجوب سجدتى السهو عند السهو، فنفهم منه أنّ السهو هو المقتضى لثبوت هذا الحكم. فى هذه الحاله سوف يقع تعارض وتنافٍ بين دليلين، أحدهما يقول أنّ هذا العنوان يقتضى ثبوت الحكم، والآخر يقول أنّ هذا العنوان يقتضى رفع الحكم، فإذا كانت النسبه بينهما هى عموم وخصوص مطلقاً؛ فحينئذٍ يقدّم ذلك الدليل، لكنّ هذا لا يقتضى عدم الشمول، وأنْ يكون خروج هذا خروجاً تخصصّيّاً، وإنّما يقتضى أنْ يكون خروجه خروجاً تخصيصيّاً. هذا الاعتراض الثانى على الوجه الأوّل.

الوجه الثانى الذى أستُدلّ به على عدم شمول الحديث للقسم الثالث: أنْ يُدّعى بأنّ العناوين المذكوره فى هذا الحديث الشريف هى عناوين مأخوذه على نحو المعرّفيّه، والمُشيريّه إلى نفس الأفعال التى طرأت عليها حاله الاضطرار، أو الخطأ، أو النسيان، أو الإكراه وسائر الفقرات الأخرى، يعنى أنّ ما اضطروا إليه هو تعبير آخر عن شرب الخمر عندما يصدر من المكلّف عن اضطرارٍ، أو عن خطأ، أو عن إكراهٍ، يشير إلى الفعل. أى أنّ ما اضطروا إليه عباره عن نفس الأفعال التى تصدر من المكلّف فى الخارج، لكن تصدر فى حالات معيّنه، فيُعبَر عن الفعل بأنّه شىء اضطرّ إليه المكلّف، فما اضطروا إليه هو مجرّد معرِّف ومشير إلى ذوات الأفعال، وليس أنّ ما اضطروا إليه له موضوعيه. وقد تقدّم سابقاً أنّ المراد بالنسيان هو المنسى، بأنْ يُجعل عنواناً مشيراً إلى نفس الفعل الذى نساه المكلّف، أو الفعل الذى اضطرّ إليه المكلّف.

ص: ۱۴۹

إذا بنينا على أنّ هذه العناوين مجرّد مشيره إلى الأفعال الخارجيّه فالحديث يقول بأنّ هذه العناوين رافعه، ترفع آثار ما تُشير إليه؛ لأنّ المفروض أنّه أُتى بها كمشيرٍ إلى الأفعال الخارجيّه، فعندما يدلّ الحديث على أنّ هذه العناوين تكون رافعه، فأنّها تكون رافعه لآثار وأحكام ذات الفعل، أى أنّها رافعه لآثار وأحكام ما تطرأ عليه هذه العناوين، يعنى لم تؤخذ على نحو الموضوعيّه، وإنّما أُخذت على نحو المشيريّه، لا أنّها تكون رافعه لآثار نفسها، وإنّما الظهور العرفى للدليل، إذا أخذنا هذه العناوين على نحو المشيريّه، أنّ هذه العناوين تكون رافعه لآثار وأحكام ما تعرض إليه، وما تطرأ عليه الذى هو عباره عن نفس الفعل، لا أنها تكون رافعه لآثار وأحكام نفسها؛ لأنّ هذا معناه أنّها أُخذت على نحو الموضوعيّه، وليس مجرّد مشيريّه إلى الفعل الخارجى الذى تطرأ عليه. فإذا سلّمنا بهذا؛ حينئذ ينتج أنّ حديث الرفع ظاهر فى الاختصاص بالقسم الأوّل، ولا يشمل القسم الثالث؛ لأنّ الآثار والأحكام فى القسم الثالث هى آثار لهذه العناوين، فحديث الرفع ليس ناظراً إلى أنْ يرفع الآثار الثابته والمترتبه على هذه العناوين، وإنّما هو يرفع الآثار والأحكام الثابته لما تُشير إليه تلك العناوين الذى هو عباره عن الفعل الخارجى، وحديث الرفع يرفع آثار الفعل الخارجى، وهو ناظر إلى رفعها فقط، وليس ناظراً إلى رفع آثار وأحكام نفس هذه العناوين.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كان الكلام فى الوجه الثانى لإثبات عدم شمول حديث الرفع للآثار والأحكام من قبيل القسم الثالث.

والوجه الثانى ليس وجهاً عقليّاً كالوجه الأوّل، وإنّما هو وجه استظهارى لا يخرج عن كونه استظهاراً من حديث الرفع، ويبتنى على استظهار أنّ العناوين التسعه المذكوره فى حديث الرفع مأخوذه على نحو المعرّفيّه والمشيريّه إلى الأفعال التى تصدر من المكلّف فى الخارج مُتَعَنْونه بواحدٍ من هذه العناوين التسعه، فعنوان(ما اضطروا إليه) هو مجرّد مشير إلى الأفعال التى يضطرّ الإنسان إلى فعلها، أو إلى تركها، وهكذا(ما أكرهوا إليه)، و(الخطأ) ......الخ. وهذا معناه فى الحقيقه أنّ الرفع هو رفع لآثار تلك الأفعال، بمعنى أنّ الرفع الموجود فى الحديث هو رفع لما تشير إليه هذه العناوين، وما تكون معرّفه له، وطريقاً له، وإلاّ هى دورها دور المعرّفيّه، والطريق إلى هذه الأفعال، فعُبِّر عن هذه الأفعال بما اضطرّوا إليه، وما أكرهوا عليه، وهذا قد يُفهم منه أنّ هذه العناوين هى حيثيات تعليليّه، بمعنى أنّ الاضطرار هو حيثيّه تعليليّه لتعلّق الرفع بهذه الأفعال، والإكراه، والخطأ، والنسيان كلّها حيثيات تعليليّه، فإذا تعلّق الرفع بهذه الأفعال التى تشير إليها هذه العناوين، فيكون الحديث ظاهراً فى رفع الأحكام والآثار للأفعال التى تصدر عن إكراهٍ، أو عن اضطرارٍ، أو عن نسيانٍ، ومعنى رفع هذه الأفعال هو رفع الأحكام والآثار لهذه الأفعال بعناوينها الأوّليه التى يشير إليها عنوان(ما اضطروا إليه)، فيختصّ الحديث بالقسم الأوّل من الآثار، يعنى الآثار والأحكام الثابته للفعل فى حدّ نفسه بعنوانه الأوّلى. وأمّا الآثار والأحكام من القسم الثالث، يعنى الأحكام والآثار الثابته لنفس العنوان ـــــــــ الاضطرار، الإكراه، الخطأ ـــــــــ فلا يشملها حديث الرفع، وكون الرفع متوجّهاً إلى آثار وأحكام نفس الاضطرار، هو خلاف الظاهر؛ لأنّ المفروض أنّنا استظهرنا من الحديث أنّ هذه العناوين أُخذت على نحو المعرّفيّه للأفعال التى تصدر عن اضطرارٍ، أو عن إكراهٍ، وأنّها حيثيات تعليليّه، وهذا معناه أنّ الرفع يتوجّه إلى هذه الأفعال التى تشير إليها هذه العناوين بحيثيّه وبعلّه هذه العناوين.

فإذن: من ناحیه استظهاریّه یکون الحدیث ظاهراً فی الاختصاص بالقسم الأوّل، ولا یشمل القسم الثالث. ویظهر من هذا الکلام، والکلام الذی قلناه فی الدرس السابق أنّ النتیجه النهائیه هی أنّه من ناحیهٍ عملیّهٍ لا إشکال فی العمل بالدلیل الدال علی ثبوت ذلک الحکم الذی أُخذ فی موضوعه الاضطرار والإکراه والنسیان، ویجب العمل به علی کل حالٍ، سواء قلنا أنّ حدیث الرفع یشمل القسم الثالث، أو قلنا بعدم شموله له، ولا مجال للتمسّک بحدیث الرفع لنفی هذا الأثر؛ لأنّ هذه الآثار إمّا خارجه عنه تخصصّاً، أو خارجه عنه تخصیصاً. هذا من ناحیه عملیّه.

أمّا من ناحیه أصل المطلب الذی هو هل الحدیث یشمل القسم الثالث، أو لا؟ فإذا التزمنا بهذا الاستظهار؛ فحینئذٍ یمکن القول بأنّ الحدیث لا یشمل القسم الثالث، ویختصّ بالقسم الأوّل، لکن لا لوجود محذورٍ ثبوتی فی هذا الشمول، وإنّما لوجود محذورٍ إثباتی؛ لأنّه خلاف ظاهر الدلیل، فشموله لآثار نفس هذه العناوین هو خلاف ظاهر حدیث الرفع، الذی ظاهره هو الشمول لأحکام وآثار الفعل الذی یطرأ علیه الاضطرار.

الأمر الرابع من فقه الحدیث: فی هذا الأمر نبحث عن مسأله الامتنان، وما هی الآثار التی تترتب علی افتراض أنّ حدیث الرفع مسوق مساق الامتنان ؟

ذُکر فی تقریرات بحث السیّد الخوئی(قدّس سرّه) أنّه یُعتبر فی شمول حدیث الرفع بالنسبه إلی الاضطرار والإکراه، وما شابههما، أمران: (۱)

أوّلاً: أنْ یکون فی رفع الحکم فی ذلک المورد الواقع عن اضطرارٍ، أو نسیان، أو إکراه مِنّه علی العباد. وعلی هذا الأساس لا یشمل حدیث الرفع صحّه بیع المُضطرّ، فإذا اضطرّ الإنسان إلی بیع داره لکی یعالج نفسه، أو یقضی حاجته، فهل یشمل حدیث الرفع صحّه هذا البیع، فیرفعها ؟ بحیث لا یکون البیع صحیحاً، ولا یترتب علیه الأثر ؟ قالوا لا یشملها؛ لأنّ فی رفع الصحّه خلاف الامتنان، بینما یُشترَط فی حدیث الرفع عندما یشمل مورداً، أنْ یکون فی الرفع مِنّه علی العبد، والحال أنّ فی رفع صحّه بیع المضطرّ خلاف المِنّه، بخلاف بیع المُکرَه، فأنّ حدیث الرفع یشمله، وإذا وقع البیع عن إکراهٍ، فحدیث الرفع یرفع أثر البیع الواقع عن إکراهٍ، وهو الصحّه، فیرفع الصحّه، ولیس هناک مشکله فی رفع الصحّه هنا؛ لأنّه لیس علی خلاف الامتنان أنْ تقول لمن باع مُکرَهاً أنّ بیعک لیس صحیحاً.

۱- (۱) دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۲۴۶.

ثانياً: يُعتبر فى شمول الحديث لموردٍ أنْ يكون فى الرفع مِنّه على الأمّه، وليس على شخصٍ دون شخص. ومن هنا فرّع على ذلك أنّ الاتلاف إذا وقع عن اضطرارٍ، أو عن إكراهٍ، أو نسيانٍ، فحديث الرفع لا يرفع الضمان فى موارد الاتلاف غير الاختيارى، وإنْ كان فى رفعه مِنّه على المُتلِف إكراهاً، أو اضطراراً، قالوا: لا يكفى فى شمول الحديث لموردٍ أنْ تكون فيه مِنّه على الشخص نفسه؛ بل مضافاً إلى ذلك لابدّ أنْ لا ـ يكون فى الرفع خلاف الامتنان بالنسبه إلى الغير؛ لأنّ هذا معناه أنّه ليس مِنّه على الأمّه كأمّه، فعندما نرفع الضمان عن هذا المُتلِف اضطراراً، فأنّه يستلزم إيقاع الضرر بالمالك، فلا يكفى فى شمول حديث الرفع لموردٍ أنْ تكون فيه مِنّه على ذلك الشخص نفسه؛ بل لابدّ أنْ لا يكون هناك خلاف الامتنان، وإيقاع المشقّه على الغير، وعبّروا عنه بأنّه يلزم لرفع الحكم فى موردٍ، أنْ يكون فيه مِنّه على الأمّه.

أُعترض على هذا الكلام: بأنّ دعوى ورود الحديث مورد الامتنان على الأمّه بحيث يكون الامتنان امتناناً نوعيّاً لا شاهد عليها؛ بل غايه ما يُستفاد من الحديث هو وروده مورد التسهيل، وهو ظاهر فى التسهيل الشخصى من قبيل نفى الحرج، وليس فيه ظهور فى التسهيل النوعى، أى التسهيل على الأمّه، وإنّما كل موردٍ فيه امتنان على شخصٍ يجرى فيه الحديث، حتّى إذا كان فيه خلاف الامتنان على غيره؛ لأنّ منع شمول الحديث لمثل هذا يتوقّف على أنْ يُفسّروا الحديث بالامتنان النوعى على الأمّه، فعندما يكون الحديث مشروطاً بأنْ يكون الرفع فيه امتنان على الأمّه، هنا نمنع من شمول الحديث لهذا الفرد؛ لأنّ فيه إيقاع لفردٍ آخر، أو لأفراد آخرين فى المشقّه، وفى خلاف الامتنان، فيمنع. لكن هذا موقوف على أنْ يُراد بالامتنان الامتنان النوعى، أى الامتنان على الأمّه، بينما الحديث ليس فيه دلاله على ذلك، وإنّما غايه ما فيه أنّه وارد مورد التسهيل على العباد، والظاهر من التسهيل هو التسهيل الشخصى، لا النوعى، فعلى هذا الأساس لا محذور فى أنْ يجرى حديث الرفع فى مسأله الضمان بالإتلاف غير الاختيارى، ونلتزم برفع الضمان إعمالاً لحديث الرفع، فلا ضمان على هذا، وإنْ أوقعنا المالك فى المشقّه.

ص: ۱۵۲

فإذن: الاعتراض يتوجّه على الأمر الثانى الذى ذُكر فى كلمات السيّد الخوئى(قدّس سرّه)، من أنّه يُعتبر أنْه يكون فى الرفع مِنّه على الأمّه، ويقول المعترض: أنّ هذا لا دليل عليه.

ما يمكن أنْ يقال فى المقام: أنّ ما يمكن أنْ يُستند إليه لإثبات ظهور الحديث فى أنّ الغرض منه هو التخفيف على العباد والامتنان عليهم، هو قرينتان:

القرينه الأولى: تعديه الرفع بـــ(عن) فى(رُفع عن أمتى). ويُستفاد منها التخفيف، بأنّ الرفع الذى يُتعدّى بـــ(عن) فيه دلاله على التخفيف وإلقاء الثقل، فعندما يُرفع شىء مُلقى على كاهل المكلّف، فهذا تخفيف، والرفع الذى يتعدى بـــ(عن) فيه هذا المعنى.

القرينه الثانيه: القرينه السياقيّه، أى أنّ سياق الحديث هو سياق الامتنان، والمقصود هو الرفع المنسوب إلى الأمّه المنسوبه إليه(صلّى الله عليه وآله وسلّم). فيُفهم من هذا السياق أنّه بصدد التودد والتحبب إلى الأمّه، ومن الواضح أنّ التودد والتحبب لا يكون بجعل أمر ثقيل عليهم، وإنّما يكون بالتخفيف، فيُفهم من كلا القرينتين هذا الأمر.

بالنسبه إلى القرينه الأولى: إذا لوحظت بقطع النظر عن القرينه الثانيه، يمكن أنْ تكون هى مستند كلام السيّد الخوئى(قدّس سرّه) فى اعتباره للأمر الأوّل فى شمول الحديث للمورد، وهو أنْ يكون فى الرفع مِنّه على المكلّف، فيمكن أنْ يكون مستنده هو تعدّى الرفع بـــ(عن)؛ لأنّه فيه دلاله على التخفيف، والمِنّه، فيقال بأنّ هذا الشخص الذى يكون فى رفع الحكم عنه تخفيف ومِنّه عليه يشمله الحديث؛ لأنّ الحديث عدّى الرفع بـــ(عن)، رُفع عن أمّتى، ونأخذ كلمه(أمّتى) على نحو العام الاستغراقى الانحلالى، يعنى رفع عن هذا كذا، ورفع عن هذا كذا، وهذا فيه تخفيف ومِنّه، وليس على نحو العام المجموعى؛ فحينئذٍ يكون الحديث شاملاً له، وقرينه شمول الحديث لذلك هو التعبير بـــ(عن)؛ لأنّ التعبير بـــ(عن) قرينه على أنّ الحديث وارد مورد التخفيف والتحببّ إلى العبد.

أمّا القرينه على الأمر الثاني: وهو اشتراط أنْ يكون فى الرفع مِنّه على الأمّه، فهى القرينه الثانيه التى هى قرينه السياق. هـذه القرينه تقتضـى أنْ يكون فى الرفع مِنّه على الأمّه؛ لأنّه هو(صلّى الله عليه وآله وسلم) قال:(رُفع عن أمّتى) وكلمه (أمتى) فى هذه القرينه لابدّ أنْ تؤخذ بنحو العام المجموعى، يعنى مجموع الأمّه، وليس كل فردٍ فردٍ من الأمّه؛ لأنّ نسبه النبى(صلّى الله عليه وآله وسلم) إلى كـل أفراد الأـمّه، وتحبّبه وتوددّه إلى كـل أفراد الأـمّه على نحوٍ واحـدٍ، ولاـ معنى لأـنْ يُفترض أنّ النبى(صلّى الله عليه وآله وسلم) يتـوددّ ويَمُنّ على بعض الأـمّه برفع الحكم عنهم، لكن مع إيقـاع البعض الآـخر منهم فى المشـقّه وخلاـف الامتنـان، هـذا خلاف أنْ يكون هو يمتنّ على الأمّه، فامتنانه على الأمّه يكون بأنْ يمتنّ على جميع الأمّه، وليس أنْ يُفرّق، فيوقع ضـرراً ببعضـهم ويمتن على بعضـهم، هـذا ليس مشـمولاً للحـديث، وإذا لم يكن مشـمولاً للحـديث، ولا يُفهم من الحديث، فلابدّ أنْ تكون الأمّه مـأخوذه على نحو العمـوم المجمـوعى، أى أنْ يكـون فى الرفـع مِنّه على الأـمّه بمـا هى أمّه، وهـذا هـو مسـتند مـا يقـول السـيّد الخوئى(قـدّس سـرّه) فى مسـأله الضـمان فى الإتلاـف غير الاختيـارى، من أنّ الحـديث غير شامـل له؛ لأـنّه وأنْ كان فى شـمول الحديث له فيه امتنان وتخفيف عن شخص المُتلِف، لكنّه فيه مشقّه وخلاف الامتنان على غيره، بينما الامتنان فى الحديث لابدّ أنْ يكون على مجموع الأـمّه. وبعبـاره أخرى: أنّ الحـديث إنّمـا يشـمل مورداً إذا لم يكن فيه خلاف الامتنان وإلحاق الضـرر بالغير؛ حينئذ يقال هذا امتنان عليه، وإمّا إذا كان فيه خلاف الامتنان فلا يشمله الحديث.

ما يقوله السيّد الخوئى(قدّس سرّه) يمكن أنْ يكون مستنداً إلى هاتين القرينتين.

ص: ۱۵۴

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع:الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا في الدرس السابق ما يمكن أنْ يكون مستنداً لما ذكره السيّد الخوئي(قدّس سرّه) من أنّه يُعتبر في شمول حديث الرفع لموردٍ أنْ يكون في الرفع مِنّه على الأمّه، وهو القرينتان اللّتان ذكرناهما في الدرس السابق.

رتّبوا على هذا الكلام ثمرات:

منها: التفريق بين بيع المضطرّ، وبين بيع المُكره، فالتزموا بجريان الحديث في بيع المُكره، فيرفع صحّه المعامله المُكره عليها؛ لأنّ فيه امتنان على المُكره، بينما قالوا أنّ الحديث لا يجري في بيع المضطر؛ لأنّ رفع الصحّه وعدم ترتّب الأثر على بيع المضطرّ ليس فيه امتنان على البائع؛ بل فيه خلاف الامتنان عليه.

ومنها: مسأله الإكراه على إيذاء شخص، أو قتل شخصٍ، هنا قالوا لا يجري الحديث لكي يرفع آثار القتل الصادر منه على نحو الاضطرار، أو الإكراه؛ لأنّ رفع هذه الآثار يوجب إلحاق الضرر بالمقتول وورثته، أو يوجب إلحاق الضرر بالمضروب.

ومنها: مسأله الضمان في موارد الإتلاف غير الاختياري، هنا أيضاً قالوا لا يشمله الحديث؛ لأنّ رفع الضمان فيه إضرار بآخرين، والحديث لا يشمل كل موردٍ يكون فيه إضرار على الآخرين، وإنْ كان فيه مِنّه وتخفيف على نفس الشخص الذي رُفع عنه ذلك الحكم.

قبل أنْ نبيّن ذلك نرجع إلى الاعتراض الذي نقلناه في الدرس السابق على قرينه الامتنان، كان الاعتراض يقول أنّنا لا نفهم من الحديث الشريف الامتنان النوعي على الأمّه، وإنّما نفهم منه التسهيل فقط، والتسهيل ظاهر في التسهيل الشخصي، لا النوعي كما هو الحال في باب الحرج. وبعباره أخرى: أنّ ما يُفهم من الحديث هو أنّ هذه الأمور مرفوعه عن العباد، والعلّه في رفعها هو التسهيل، وليس أكثر من هذا، والتسهيل هو مصلحه شخصيّه وليست نوعيّه، ففي كل موردٍ يكون في الرفع تسهيل وتخفيف عن شخص المكلّف يجري فيه الحديث، وإنْ استلزم خلاف الامتنان والتخفيف بالنسبه إلى شخصٍ آخر. وأمّا أنْ نقيّد شمول الرفع لموردٍ بما إذا لم يكن فيه خلاف الامتنان على آخرين، وإنْ كان فيه تسهيل وتخفيف وامتنان على كل من يجري الحديث في حقّه، فهذا لا يُفهم من الحديث.

ص: ١٥٥

أقول: يمكن الاستدلال على هذا الاعتراض بأنْ يقال: أنّ ظاهر الحديث أنّه في مقام التحببّ والتوددّ إلى الناس، وهذا مناسب لأنْ يكون المقصود به الامتنان النوعي؛ لأنّه ليس له علاقه خاصّه تربطه ببعض الناس دون البعض الآخر، فيرفع الحكم عن المجموع، والذي لازمه أنْ نحمل لفظ(الأمّه) على العام المجموعي، وهذا في الحقيقه يتوقّف على افتراض أنّ المراد بــ(الأمّه) المجموع، لا الانحلال والاستغراق، وهذا خلاف الظهور الأوّلي لكلمه(الأمّه) وأمثالها عندما ترد في الأدلّه، وحملها

على العموم المجموعى هو الذى يحتاج إلى قرينه، فلو قال ــــــــ مثلًا ــــــــ تجب الصلاه على المكلّفين، فأنّ الذى يُفهم منه هو العموم الاستغراقى، وهكذا فى أمثلهٍ أخرى من قبيل(أقِم الصلاه)، و(كتب عليكم الصيام) فأنّ الذى يُفهم منها هو العموم الاستغراقى، لا ـ العموم المجموعى، إلّا بقرينه. فما ذُكر فى هذا الشرط فى شمول الحديث لموردٍ يبتنى على افتراض أنّ المراد بكلمه(الأمّه) هو العموم المجموعى، لا ـ العموم الاستغراقى والانحلال. وأمّا إذا فرضنا أنّ المراد به هو الانحلال؛ فحينئذٍ يكون المقصود به هو أنّ الشارع رفع هذه الأمور التسعه عن كل عبدٍ عبد، أى رُفع عن هذا العبد هذه الأمور التسعه ولا علاقه له بالغير، وحتّى إذا كان فيه خلاف الامتنان على الغير، ففى كل موردٍ يكون فيه مِنّه على عبدٍ، فأنّ الحديث يكون شاملًا له، من دون أنْ نلاحظ الامتنان على الأمّه حتّى نمنع من شمول الحديث لموردٍ يكون فيه خلاف الامتنان على آخرين، فمنع شمول الحديث لهذا المورد مبنى على افتراض فهم العموم المجموعى والامتنان النوعى، وهذا لا قرينه عليه، وإنّما هكذا لفظ عندما يرِد فى دليلٍ، فأنّ الظهور الأوّلى له هو الاستغراق والانحلال.

نعم الشىء الوحيد الذى يُدّعى كونه قرينه على هذا هو أنْ نفهم من الحديث أنّه فى مقام التحببّ والتوددّ إلى الأمّه، وحيث أنّ علاقته على حدٍّ سواء، وبمستوٍ واحدٍ مع جميع الأمّه، فمن غير المتُصوّر أنْ يمنّ على شخصٍ بالرفع، ويضر آخرين، فلا معنى لأنْ يتوددّ إلى جماعهٍ من المكلّفين، وفى نفس الوقت يوقع خلاف التوددّ، والامتنان بآخرين، ومع ذلك يصدق عليه أنّه يتوددّ إليهم، وإنّما لابدّ من شمول الحديث لموردٍ أنْ يكون فى الرفع مِنّه على الجميع، ولا ـ يكفى أنْ يكون فيه امتنان على شخصٍ فقط، وإنْ كان فيه خلاف الامتنان على آخرين. هذه هى القرينه الوحيده التى يمكن أنْ تُدّعى فى المقام.

ص: ۱۵۶

أقول: يمكن التشكيك فى هـذه القرينه، باعتبـار أنّ الرفع فى الحـديث لم يصـدر من النـبى(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم)، فهو لم يقل(رفعت)، أو(أنا أرفع عنكم هذه الأمور التسـعه) كى نسـتظهر منها أنّه فى مقام التوددّ والتحببّ إلى المكلّفين، وإنّما هو مخبر، حيث جاء بالحـديث بصـيغه المجهول(رُفع عن أمّتى) فهو مخبر وليس رافعاً، فلو كان هو الـذى يرفع؛ فحينئـذٍ يمكن أنْ نقول أنّه فى مقـام التـوددّ والتحبـبّ، ويمكـن أنْ نفهـم الامتنـان النـوعى منـه كشـرطٍ آخرٍ فى قبـال الامتنـان على الشـخص نفسـه، لكنّ الرسول(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) فى هـذه الجمله هو مخبر، فكـأنّه يقول أنّ الله(سـبحانه وتعـالى) رفع عن العبـاد هـذه الأـمور التسـعه، ويكون حـاله حـال رفع أى تكليفٍ آخر عن العبـاد، فعنـدما يخـبر النـبى(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم) أنّ الإعـاده مرفوعه ـــــــــــ فرضـاً ـــــــــــ فى حـاله الشـك بعـد الفراغ، أو بعـد خروج الوقت، فهو أخبـار بأنّ هـذا مرفوع عن العباد، وأنّ رفع الآثار فى حالات الاضـطرار هو شىء ثابت فى الشريعه. نعم، لا يمكن إنكار بأنّ هذا فيه إشاره إلى وجود تسهيل وتخفيف، لكن كون التسـهيل علّه للرفع شـرعاً غير مسـأله التوددّ والتحببّ إلى العبـاد، يعنى عنـدما يرفع الآثـار فى حالاـت الاضـطرار، والنسـيان، والخطأ، هـذا فيه تسـهيل وتخفيف على العبـاد، لكن هـذه المسأله شـىء، ومسأله التوددّ والتحببّ شـىء آخر، فهو ليس فى مقام التوددّ، إنّما هو يريـد أنْ يُخبر أنّ الله(سـبحانه وتعالى) رفع عن العباد ما اضـطرّوا إليه لغرض التسـهيل عليهم، وهذا لا يُسـتفاد منه التوددّ والتحببّ، لكن يُفهم منه أنّ هنـاك مصلحه فى التسـهيل اقتضت الرفع، كمـا أنّ هناك مصـلحه تسـهيل تقتضـى الرفع فى موارد أخرى، ولاـ يُفهم من الحـديث أكثر من هـذا؛ لأـنّ الرفع لم يصـدر منه(صـلّى الله عليه وآله وسـلّم)، وإنّما هو مخبر بتحقق الرفع فى الشريعه.

ص: ۱۵۷

ویمکن صیاغه هذا المطلب ببیانٍ آخر، بأنْ یقال: هل التوددّ والتحبب إلی العباد من النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، أو من الله(سبحانه وتعالی) ؟ فإذا کان المقصود أنّه من نفس النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فمن الواضح أنّه یتوقّف علی أنْ یکون الرفع صادر منه(صلّی الله علیه وآله وسلّم) فیکون هو متوددّ ومتحببّ بذلک إلی العباد، لکن هذا لا یُفهم من الحدیث؛ بل الذی یُفهم منه هو أنّ الرفع لم یصدر منه(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، وإنّما هو مخبر عن تحقق الرفع فی الشریعه. وإذا کان المقصود أنّ التوددّ والتحببّ هو من الله(سبحانه وتعالی)، یعنی أنّ الله(سبحانه وتعالی) یرید أنْ یتحببّ ویتوددّ إلی العباد فی هذا الرفع، فهذا غیر صحیح؛ لأنّ ما صدر من الله(سبحانه وتعالی) بحسب ما یُفهم من الحدیث، هو مجرّد الرفع، ولیس فیه توددّ وتحببّ، وهذا هو الذی أخبرنا به النبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فمجرّد أنه رفع الآثار لا یفید التوددّ والتحببّ، وإنّما یفید رفع حکمٍ شرعی فی موارد خاصّه. نعم، نسلّم أنّ فیه ظهور فی أنّ هناک حکمه وعلّه فی هذا الرفع، وهی عباره عن مصلحه التسهیل، والتسهیل مصلحه شخصیّه ولیست نوعیّه. فیمکن أنْ یُستدل علی هذا الاعتراض بهذا الدلیل. ولعلّ ما یؤید هذا الاعتراض، هو ما ذُکر کدلیلٍ علیه، وهو أنّ الحدیث بناءً علی ما ذکروه من مسأله اشتراط شمول الحدیث لموردٍ أنْ یکون فیه امتنان نوعی؛ ولذا هو لا یشمل موارد الإکراه علی القتل والضرب؛ لأنّ شمول الحدیث لها فیه خلاف الامتنان علی آخرین، لکنّه أیضاً لا یشمل بیع المکره؛ لأنّه لیس فی رفع صحّه بیع المُکره ـــــ الذی قالوا بشمول الحدیث له ـــــــ امتنان علی الأمّه، وبناءً علی الکلام الذی نقلناه عن السیّد الخوئی(قدّس سرّه) الذی یقول فیه: لا یکفی فی الرفع أنْ یکون فیه امتنان علی الشخص نفسه؛ بل مضافاً إلی ذلک لابدّ أنْ یکون فیه امتنان علی الأمّه، فإذا أخذنا بحرفیّه هذا الکلام من دون أنْ نؤلّه ونفسّره کما سنقول، ینبغی بناءً علی هذا الکلام أنْ لا یکون الحدیث شاملاً لبیع المُکره الذی سلّموا بشمول الحدیث له، وأنّه یرفع صحّه البیع فیه، بینما رفع صحّه بیع المُکره، وإنْ کان فیه امتنان علی نفس المکره، لکن لیس فیه امتنان علی الأمّه، فینبغی أنْ نقول حینئذٍ بعدم شمول الحدیث له، ولعلّ الکثیر من الموارد أیضاً یشملها هذا الکلام، ففی کل موردٍ یکون رفع الحدیث فیه امتنان علی نفس ذلک الشخص ولیس فیه امتنان علی آخرین، فحدیث الرفع لا یکون شاملاً له، وهذا لا یمکن الالتزام به بلا إشکال.

نعم، يمكن الجواب عن هذا بأنْ يقال أنّ السيد الخوئي(قدّس سرّه) يشترط في شمول الحديث لموردٍ أنْ لا يكون في الرفع خلاف الامتنان على آخرين، وليس أنْ يكون فيه مِنّه على الأمّه حتّى يجرى فيه هذا الكلام، وإنّما أنْ لا يكون في الرفع خلاف الامتنان على آخرين، وهذا فيه خلاف الامتنان؛ ولذا لا يشمله الحديث.

الذى يتلخّص من هذا الكلام هو هذه النتيجه: أنّ الاستدلال بقرينه الامتنان ليس كما ينبغي، فلا إشكال أنّ الحديث يدلّ على مصلحه التسهيل، ولا يبعُد أنّ التسهيل مصلحه شخصيّه وليست مصلحه نوعيّه. ولا يشكل على هذا الكلام بأنّنا ماذا نصنع في الحالات التى يكون فيها رفع الحكم عن شخصٍ خلاف الامتنان بالنسبه إلى آخرين، فبناءً على هذا الكلام حديث الرفع يجرى فيها ويرفع التكليف، ولكنّه فيه خلاف الامتنان على آخرين. لأنّنا نقول أنّ هذا يُعالج في كل موردٍ بحسابه، لكن بشكلٍ عامٍ لا يستفاد من الحديث الشريف أنّ المناط على الامتنان النوعى على الأمّه، وإنّما الذى يستفاد هو أنّ المناط على التسهيل الشخصى بالنسبه إلى من رُفع عنه الآثار أو الحكم الشرعى، فإذا كان فيه امتنان فأنّ الحديث يجرى فيه.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كان الكلام في الأمر الرابع من فقه الحديث، وكان الحديث عن قرينه الامتنان وكون الحديث مسوق مساق الامتنان، وماذا يترتّب على ذلك.

من جمله الأمور التى تترتّب على ذلك غير ما تقدّم هو ما ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) (١) من أنّ الحديث لا يشمل ما إذا حصل الاضطرار بسوء الاختيار، وعلّل ذلك باعتبار أنّ عدم رفع الحكم في هذا الفرض ليس على خلاف الامتنان، والعقل لا يمنع من ذلك، وليس فيه خلاف الامتنان، ممّا يعنى أنّ المضطر بسوء اختياره تبقى الحرمه ثابته عليه، ويقام عليه الحدّ إذا شرب الخمر مضطرّاً، لكن اضطراره كان بسوء اختياره، أو نسى وشرب الخمر وكان نسيانه بسوء اختياره، هنا عدم رفع الحكم عنه ليس فيه خلاف الامتنان، فلا يكون الحديث شاملاً له.

١- (١) مقالات الأصول، آقا ضياء العراقى، ج٢، ص ١٦۴.

اعترض على هذا الكلام بأنّ كون الحديث مسوق مساق الامتنان، والذى يشكّل قرينه الامتنان التى هى محل الكلام ليس قرينه على عدم شمول الحديث للاضطرار بسوء الاختيار، وذلك باعتبار أنّه لا إشكال ولا ريب في ثبوت الامتنان في رفع الأحكام والآثار عن هذا المضطر، ولو كان اضطراره بسوء الاختيار؛ إذ لا إشكال في أنّ هذا امتنان عليه، فكما يمتنّ برفع الأحكام والآثار عن المضطر لا بسوء الاختيار، كذلك هناك امتنان في رفع الآثار والأحكام عن المضطر بسوء اختياره؛ لأنّه بالنتيجه يخفف عنه، ويرفع شيئاً عن كاهله، وهذا امتنان عليه، فيكون الحديث شاملاً له. إذن: لا يمكن أن نستند في عدم شمول الحديث للاضطرار

بسوء الاختیار إلی قرینه الامتنان؛ بل لابدّ من التفتیش عن نکات أخری تقتضی عدم شمول الحدیث للاضطرار بسوء الاختیار.

أقول: هذا الاعتراض لعلّه غیر وارد علی المحققّ العراقی(قدّس سرّه)، باعتبار أنّ کلامه(قدّس سرّه) صریح، وقد تکررّ منه أکثر من مرّه أنّه یری أنّ الامتنان قرینه علی اختصاص الرفع برفع الآثار التی یکون وضعها خلاف الامتنان، فهو یستفید هذا المعنی من الحدیث، ویقول لا- یکفی فی شمول الحدیث لموردٍ أنْ یکون فیه امتنان فقط؛ بل لابدّ أنْ یکون فی وضع الآثار وعدم رفعها خلاف الامتنان، فإذا لم یکن المورد کذلک، بأن کان وضع الآثار وعدم رفعها فی مورد لیس فیه خلاف الامتنان، فلا یشمله الحدیث، وإنْ کان فی رفع الآثار امتنان علیه، لکنّه لا یشمله الحدیث؛ لأنّه لیس کل موردٍ یکون فی رفع الآثار عنه امتنان یشمله الحدیث؛ بل لابدّ مضافاً إلی ذلک أنْ یکون فی وضع الآثار وعدم رفعها خلاف الامتنان. هذا هو رأی المحقق العراقی(قدّس سرّه). وهذا هو الذی یطبّقه(قدّس سرّه) فی محل الکلام، ویقول أنّ هذا المورد لا یشمله الحدیث؛ لأنّ هذا المضطر بسوء اختیاره یختلف عن المضطر لا بسوء اختیاره، فوضع الآثار علی المضطر لا بسوء اختیاره، وعدم رفع العقوبه والحدّ عنه هو خلاف الامتنان؛ لأنّه مضطرّ لا بسوء اختیاره، بینما إبقاء الآثار والمؤاخذه والحرمه والعقوبه علی المضطر بسوء اختیاره لیس فیه خلاف الامتنان؛ لأنّه مضطر بسوء الاختیار. إذن: لا- معنی لأنْ نعترض علیه بأنّه لو کانت قرینه الامتنان هی وحدها، فأنّها لا تمنع من شمول الحدیث للمضطر بسوء الاختیار؛ لأنّه لا إشکال فی أنّ رفع الآثار عنه فیه امتنان علیه. فهذا الاعتراض لا یرد علیه.

ص: ۱۶۰

ولعلّ المحقق العراقى(قدّس سرّه) إنّما قال باختصاص الحديث برفع الآثار التى يكون فى وضعها خلاف الامتنان، وطبّقه على الاضطرار بسوء الاختيار، لعلّه كان ناظراً إلى أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا يُعدّ اضطراراً عرفاً، وإنْ كان بحسب الدقّه اضطراراً، والمضطر بسوء اختياره لا يُعدّ مضطراً فى نظر العرف، وإنّما هو مختار؛ ولذا يقال هو الذى أوقع نفسه فى هذه القضيّه، فالذى يرمى نفسه من شاهقٍ ـــــــ مثلًا ـــــــ صحيح هو بعد أنْ يرمى نفسه يصبح مضطرّاً؛ لعدم قدرته على التراجع وإنجاد نفسه، فيصبح مضطرّاً إلى الهلاك، لكن هو الذى أوقع نفسه فى ذلك؛ ولذا يصحّ عرفاً أنْ يقال أنّه هو الذى أهلك نفسه باختياره، ولا يعتبر الشخص الذى يضطرّ بسوء الاختيار مضطرّاً؛ بل يُعدّ مختاراً فى نظر العرف، فإذا كان يُعدّ مختاراً؛ فحينئذٍ لا يكون فى وضع الآثار عليه وعدم رفعها خلاف الامتنان؛ لأنّ حاله حال العامد، والقادر، والمتذكّر من دون فرقٍ بينهما، فالمضطرّ بسوء الاختيار كالعامد وكالمختار، فكما أنّ وضع الآثار على المختار المتعمّد للمخالفه ليس فيه خلاف الامتنان، فكذلك إبقاء الآثار فى حق المضطرّ بسوء الاختيار أيضاً ليس فيه خلاف الامتنان، فإذا لم يكن فى وضع الآثار خلاف الامتنان؛ فحينئذٍ لا يشمله الحديث. لعلّ هذا هو السر فى قول المحقق العراقى(قدّس سرّه) باختصاص الحديث برفع الآثار التى يكون فى وضعها خلاف الامتنان.

بل يمكن أنْ نستفيد من هذا الكلام الأخير وجهاً آخراً لعدم شمول الحديث للمضطر بسوء الاختيار بقطع النظر عن قرينه الامتنان، وحتّى إذا فرضنا أنّ قرينه الامتنان لم تكن موجوده، ولم يكن الحديث مسوق مساق الامتنان، مع ذلك يمكن أنْ يستفاد من الحديث الاختصاص بالاضطرار لا بسوء الاختيار وعدم شموله للاضطرار بسوء الاختيار، وذلك بأن يقال: أنّ الاضطرار بسوء الاختيار ليس اضطراراً فى نظر العرف؛ بل أنّ الفعل صدر منه باختياره بالنظر العرفى، وليس بالنظر الدقّى، وهو الذى أوقع نفسه فى ذلك، فلا يكون اضطراراً، فإذا فهمنا من الاضطرار فى العنوان الوارد فى حديث الرفع الاضطرار بمعناه العرفى، وما يصدق عليه الاضطرار عرفاً؛ فحينئذٍ يمكن أنْ يُجعل هذا قرينه على اختصاص الحديث بما يراه العرف اضطراراً، وما يراه العرف اضطراراً هو الاضطرار غير المسبوق بالاختيار، وأمّا الاضطرار المسبوق بالاختيار، أى الاضطرار بسوء الاختيار، فلا يراه العرف اضطراراً، فلا يشمله الحديث؛ لأنّ العرف لا يُسمّى هذا مضطرّاً؛ بل يرى أنّ الفعل صدر منه باختياره، وفى مقام النسيان بسوء الاختيار يرى العرف أنّه خالف وهو متذكّر، وهو بسوء اختياره أوقع نفسه فى حاله نسيان كما لو تناول دواءً وهو يعلم أنّه يسبب النسيان، واستعمله باختياره، وهو متذكّر، فنسى، فترك واجباً نسياناً، فمثل هذا لا يقال له بأنّه ترك الفعل ناسياً، وفى باب الاضطرار يكون واضحاً جدّاً، فيمكن أنْ يقال بأنّه فى باب الاضطرار لا يصدق الاضطرار على الاضطرار بسوء الاختيار؛ لأنّ العرف يرى أنّ هذا مختار، وأنّه أهلك نفسه باختياره، فلا يشمله الحديث لذلك.

نعم، قد يستشكل فى تطبيق هذا الوجه الذى ذكرناه على النسيان الذى ذكره المحقق العراقى(قدّس سرّه) إلى جنب الاضطرار، حيث ذكر الاضطرار بسوء الاختيار، والنسيان بسوء الاختيار، وهكذا يمكن تعميمه إلى الإكراه إذا فرضنا تحققّه بسوء الاختيار؛ حينئذٍ قد يستشكل فى تطبيق ذلك على حاله النسيان بسوء الاختيار، وذلك باعتبار أنّ العرف هنا كأنّه يفرّق بين الاضطرار وبين النسيان، فإذا أوقع نفسه فى النسيان بسوء اختياره، فالعرف هنا لا ينفى وقوع الفعل عن نسيانٍ، هناك كان ينفى وقوع الفعل عن اضطرارٍ إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، لكن فى حاله النسيان لا ينفى، فالنتيجه أنّ الفعل وقع عن نسيانٍ وإنْ كان هو الذى أوقع نفسه فى النسيان، ونسى بسوء اختياره، لكن العرف لا ينفى صدور الفعل منه عن نسيانٍ، وإنّما يرى أنّه نسى فوقع منه الفعل، فيبقى النسيان موجوداً، فلا نستطيع أنْ نقول أنّ الحديث لا يشمل هذا لعدم صدق النسيان عرفاً، كما كنا نقول فى باب الاضطرار من أنّ الحديث لا يشمل هذا الاضطرار لعدم صدق الاضطرار عليه عرفاً، هذا غير ممكن فى باب النسيان، بالنتيجه هو نسى فوقع منه الفعل، وإنْ كان نسيانه بسوء اختياره، فالتمسک بهذا الوجه لمنع شمول الحديث للنسيان بسوء الاختيار غير واضح؛ ولذا لابدّ لكى نعمم هذا حتّى للنسيان بسوء الاختيار من التماس وجهٍ آخر غير ذلك، والوجه الآخر فى الحقيقه هو ما يمكن أن يكون جامعاً بين هذين الأمرين وهو أن يقال: بأنّ مثل هذا الشخص الذى يوقع نفسه فى الاضطرار والنسيان والإكراه عن اختيارٍ هو شخص لا يستحق الامتنان، فهناك فرق بين المضطرّ لا بسوء الاختيار، والناسى لا بسوء الاختيار، وإنّما يهجم عليه الاضطرار أو النسيان من دون سبق اختيار، مثل هذا يستحق الامتنان، وبين المضطر بسوء الاختيار، والناسى بسوء الاختيار الذى أوقع نفسه فى الاضطرار وهو مختار، وأوقع نفسه فى النسيان وهو متذكّر، فمثل هذا لا يستحق الامتنان، ويقال بأنّ هذا الوضوح فى أنّ هذا لا يستحق الامتنان يكون بمثابه قرينه متصله بالحديث الشريف مانعه من إطلاقه وشموله للاضطرار الواقع بسوء الاختيار، وللنسيان الواقع بسوء الاختيار. وهذا الوجه يعتمد على قرينه الامتنان، باعتبار أنّه يقول أنّ الحديث مسوق مساق الامتنان والارتكاز يرى بأنّ مثل هذا لا يستحق الامتنان، هذا هو الذى يمنع من شمول الحديث للمضطر بسوء الاختيار، أو الناسى بسوء الاختيار؛ لأنّه لا يستحق الامتنان، والحديث مسوق مساق الامتنان، وهذا يشكّل مانعاً من شمول الحديث لمثله، فلا يشمله الحديث؛ فحينئذٍ لا يفرّق بين الاضطرار وبين النسيان، وهذا الوجه يشمل كلاً منهما.

ص: ۱۶۲

إذن: هناك وجه يختص بالاضطرار وهو مسأله الصدق العرفى، وأنّ الاضطرار لا يصدق عرفاً على المضطر بسوء الاختيار، فلا يقال له مضطر، فلا يشمله الحديث لذلك. لكن هناك تشكيك فى شمول هذا الوجه لحاله النسيان. والوجه الآخر هو ما ذكرناه من أنّ هؤلاء لا يستحقون الامتنان، وهذا يشكل قرينه متصله بالحديث تمنع من شمول الحديث للاضطرار أو النسيان بسوء الاختيار.

وهناك وجه آخر يمكن أن يُذكر فى المقام لإثبات عدم شمول الحديث لموارد الاضطرار أو النسيان بسوء الاختيار، وهو أن يقال بأنّ هذا الشخص تثبت له الآثار والأحكام باعتبار أنّه خالف الشارع فى حال الاختيار فى باب الاضطرار، وخالف الشارع فى حال التذكّر فى باب النسيان، ولا إشكال فى أنّ هذا خارج عن موضوع الحديث، فلا يشمله الحديث، أمّا كونه مختاراً فى باب الاضطرار فلأنّه قبل أن يقع فى الاضطرار عندما ألقى نفسه من شاهق، هو كان مختاراً، وخالف التكليف الذى يقول(يحرم إلقاء النفس فى التهلكه)، أو(يحرم الأضرار بالنفس)، وقد خالف هذا التكليف وهو مختار، وليس مضطراً إلى مخالفه هذا التكليف، ومثل هذا لا يكون مشمولاً لحديث الرفع؛ لأنّه مختار، والحديث إنّما يشمل غير المختار، وهذا حقيقه وبالنظر الدقّى هو مختار حينما أقدم على هذا العمل، وليس بالنظر العرفى، فهو عندما أقدم على هذا العمل كان هناك خطاب متوجّه إليه بأنّه(لا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكه)، وهو خالفه عامداً عالماً مختاراً متذكراً، فيستحق العقاب، وكل الآثار تترتب حينها كما تترتب على المختار والعامد والمتذكر، فلا يكون الحديث شاملاً له على القاعده. ونفس الكلام يمكن تطبيقه فى باب النسيان بأن نفترض أنّ الواجب الذى تركه نسياناً بسوء اختياره هو ممّا يهتم به الشارع، ويأمر بلزوم الإتيان به والمحافظه عليه من ناحيه النسيان، وكأنّه ينهاه عن نسيانه، أو يأمره بعدم نسيانه، فإذا كان الواجب من هذا القبيل؛ حينئذٍ يقال بأنّ هذا المكلّف عندما أوقع نفسه فى النسيان هو كان متذكراً قبل حصول النسيان له، وخالف التكليف الشرعى وهو متذكّر، فإذا خالف التكليف الشرعى وهو متذكّر؛ حينئذٍ يكون هذا خارجاً عن موضوع حديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع إنّما يشمل الناسى، ولا يشمل المتذكّر، وهذا متذكر، فى الآن الذى قبل أنّ يطرأ عليه النسيان، وبسوء اختياره تناول هذه الحبه، فسببت طرو حاله النسيان، وقبل تناولها هو كان متذكّراً، والمفروض أنّ هذا الواجب الذى سيكون تناول الحبه مؤدياً إلى نسيانه وتركه قد أمره الشارع بالمحافظه عليه، فإذن: هو خالف التكليف وهو متذكّر، ومثل هذا لا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

ص: ۱۶۳

هذا تمام الكلام فی الأمر الرابع المرتبط بفقه الحديث.

الأمر الخامس: فی أجود التقريرات للمحقق النائينی(قدّس سرّه) ورد(بأنّ رفع الخطأ والنسيان فی الحديث ليس المراد منه دفع نفس هذه العناوين تشريعاً، وفرضها كأن لم يكن كما تُوهم......الخ). (١) حاصل ما يُراد بهذه العباره هو أنّ المحقق النائينی(قدّس سرّه) لاحظ أنّ العناوين الخمسه ليست متسقه، ولم تأتِ على نسقٍ واحدٍ، حيث فيها التعبير بما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وهناك التعبير بالخطأ والنسيان، وهناك فارق بين الخطأ والنسيان وبين ما اضطروا إليه، فمن الواضح أنّ المقصود بما اضطروا إليه هو الفعل الذی يطرأ عليه الاضطرار، وما استكرهوا عليه يعنی الفعل الذی تعلّق به الإكراه، بينما عبر عن الخطأ بالخطأ، وليس الشیء الذی يطرأ عليه عنوان الاضطرار كما فی ما اضطروا إليه، أو الشیء الذی يطرأ عليه الإكراه كما فی ما استكرهوا عليه، وإنّما عبّر عنه بنفس العنوان أی بنفس الخطأ، وبنفس النسيان، فهل هذا يعنی أنّ المرفوع فی تلك الموارد هو الفعل الذی يطرأ عليه الإكراه، والاضطرار، وما لا يطيقون، بينما المرفوع فی محل الكلام هو نفس العنوان، أی أنّ نفس الخطأ هو الذی يُرفع، ونفس النسيان يُرفع، وليس الشیء الذی يطرأ عليه الخطأ، الفعل الصادر خطئاً، والفعل الصادر نسياناً، إذا كان المرفوع هو الفعل الصادر خطئاً، والفعل الصادر نسياناً يكون حاله حال ما أكرهوا عليه، وما اضطروا إليه، الذی يُرفع هو الفعل الذی تطرأ عليه هذه العناوين، والتعبير فی الروايه لم يرد هكذا، ولم يقل رفع الفعل الصادر خطئاً، أو ما أخطأوا، وإنّما قال رفع عن أمتی كذا وكذا والخطأ والنسيان، فهل معنى هذا أنّ نفس الخطأ مرفوع ؟ ونفس النسيان مرفوع ؟ أو أنّ المقصود بذلك هو نفس ما يُقصد بأخواته المتقدّمه سابقاً وهو الفعل الذی يطرأ عليه العنوان ؟ هذا هو الذی يُرفع برفع آثاره وأحكامه على ما تقدّم.

١- (٢) أجود التقريرات، تقرير بحث النائينی للسيّد الخوئی، ج ٢، ص ١٧٠.

المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) يريـد أنْ يقول أنّ المراد بالخطأ والنسـيان هو الفعـل الصادر خطئاً، والفعل الصادر نسـياناً، كما هو الحـال فى مـا اضـطروا إليه. ويظهر من عبارته أنّ دليله هو أنّه لو قلنا بأنّ المرفوع هو نفس هـذه العناوين، أى نفس عنوان الخطأ، ونفس عنوان النسـيان، فهـذا يلزم منه لازم باطـل؛ لأنّه إذا رفعنـا الخطـأ، فهـذا يعنى تنزيله منزله العمـد، فيرفع الخطأ يعنى يعتبره عامـداً، ويرفع النسـيان يعنى يعتبره متـذكراً، هذا هو معنى الرفع، وكأنّ معنى رفع الخطأ هو أنّه ليس بمخطئ، وإذا لم يكن مخطئاً فهو عامـد، ومعنى رفع النسـيان هو أنّه ليس ناسـياً، فيكون متذكراً، وهذا معناه أنّ الناسـى والمخطئ أعتُبر فى حديث الرفع عامداً ومتـذكراً، وهـذا يلزم منه أن يكون الناسـى فى حاله شـمول الحديث له أسوء منه مع فرض عدم شـمول الحديث له، فالناسـى مع عدم شـمول الحديث له هو ناسـى، وعلى الأقل ليس عليه مؤاخذه بحكم كونه ناسـياً، أو المخطئ مع عدم شـمول الحديث له هو مخطئ، فعلى ألأقل أيضاً نقول لا مؤاخـذه عليه. لكن عندما يشـمله الحديث يعتبره عامداً، وتترتب عليه حتّى المؤاخذه، والناسـى عندما يشـمله الحديث يعتبره متذكراً، فتترتب عليه حتّى المؤاخذه، يعنى يلزم أسوأيه الناسـى والمخطئ مع فرض شمول الحديث لهما منهما مع فرض عـدم شـموله لهما، وهذا لا يمكن قبوله؛ فلذا قال بأنّه لا نسـتطيع أنْ نقول بأنّ المرفوع هو نفس عنوان الخطأ ونفس عنوان النسـيان؛ لأنّ رفع عنوان الخطأ يعنى تنزيل المخطئ منزله العامـد، ورفع عنوان النسـيان يعنى اعتباره متـذكراً، وهـذا يلزم منه الأسوأيه. فلـذا يقول لابـدّ من افتراض أنّ الرفع يتوجّه على الفعل الـذى صـدر خطئاً، والفعل الـذى صدر نسـياناً، فيكون حاله حال رفع ما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا في الدرس السابق أنّ المحققّ النائيني(قدّس سرّه) ذكر بأنّ(الخطأ)، و(النسيان) الواردين في حديث الرفع ليس المقصود بهما نفس عنوان الخطأ، وعنوان النسيان، وإنّما المراد بهما كما أريد بـــ(ما اضطروا إليه)، و(ما أكرهوا عليه)، و(ما لا يطيقون)، و(ما لاـ يعلمون) الفعل الصادر خطئاً، والفعل الصادر نسياناً، والمرفوع هو الفعل الذي يتعنون يعنوان(الخطأ) كما هو الحال في باب الإكراه، فالمرفوع فيه هو الفعل الذي يتعنون بعنوان(الإكراه)، أو(الاضطرار) وما شاكل ذلك.

واستدل على ذلك بهذا الدليل: إذا لم نحمل الكلام على هذا المعنى، فسوف يلزم محذور أنْ يكون الناسي والمخطئ الذي يشمله الحديث أسوأ حالاً من الناسي والمخطئ الذي لا يشمله الحديث؛ لأنّ الذي لا يشمله الحديث يكون ناسياً فقط، ومخطئاً فقط، بينما الناسي والمخطئ الذي يشمله الحديث، يكون مفاد الحديث هو رفع النسيان بحيث يكون المرفوع هو نفس العنوان، وليس الفعل الذي يطرأ عليه النسيان، وإنّما نفس العنوان يكون مرفوعاً، ويلزم من رفع النسيان اعتباره متذكّراً، ويلزم من رفع الخطأ اعتباره متعمّداً؛ لأنّ معنى رفع النسيان هو التذكّر، فالشارع حينما يرفع نسيان الناسي، فكأنّه اعتبره متذكراً، وحينما يرفع خطأ المخطئ، فكأنّه اعتبره متعمّداً، بينما إذا لم يشمله الحديث فأنّه يبقى ناسياً، وهذا خلاف الامتنان، وخلاف التخفيف الذي يُستفاد من حديث الرفع. ومن هنا يقال: لابدّ من حمل الخطأ والنسيان في الحديث على الفعل الصادر نسياناً، والفعل الصادر خطئاً، لا على رفع نفس العنوانين.

أعتُرض على هذا الكلام: بأنّ هذا الكلام وإنْ كان تامّاً، والنتيجه صحيحه وهي أنّ الخطأ والنسيان في الحديث يُراد بهما الفعل الصادر خطئاً، والصادر نسياناً، ولا يُراد بهما نفس العنوانين، لكن ما ذكره كدليلٍ على هذه النتيجه ليس صحيحاً، وذلك لأنّ هذا الدليل ينسجم مع أحد الرأيين المتقدّمين في الرفع، حيث كان هناك كلام في أنّ الرفع هل هو رفع تشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين؟ أو هو رفع حقيقي للوجود التشريعي لهذه العناوين؟ وهذا قد تقدّم سابقاً، وهذا الدليل الذي ذكره المحقق النائيني(قدّس سرّه) ينسجم مع افتراض أنّ الرفع رفع تشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين، وبناءً على هذا يكون لهذا الكلام وجه؛ لأنّ الرفع عندما يتوجّه إلى النسيان، فأنّه يرفع الوجود الحقيقي للنسيان رفعاً تشريعياً، ومعنى الرفع التشريعي للوجود الحقيقي لهذه العناوين هو اعتباره كلا نسيان، وتنزيله منزله عدم النسيان، فالشارع هنا يعتبر النسيان كلا نسيان، ويعتبر الخطأ كلا خطأ، فإذا اعتبر النسيان كلاـ نسيان، فلازمه أنّه اعتبره متذكّراً، واعتبر المخطئ كأنّه غير مخطئ، يعني اعتبره متعمّداً، فيلزم منه الأسوأيه التي ذُكرت في الدليل. وأمّا إذا قلنا بالاحتمال الثاني في باب الرفع، أي أنّ الرفع رفع حقيقي لا تشريعي، لكن المرفوع هو الوجود التشريعي لهذه العناوين، والذي قلنا أنّ مرجعه في الحقيقه إلى أنّ هذه العناوين لم تقع في عالم التشريع موضوعاً للآثار وللتشريعات، فإذا كان المرفوع هو الفعل كما هو الصحيح حتّى في محل الكلام، فضلاً عمّا اضطروا إليه وما أكرهوا عليه، فيكون معنى الاحتمال الثاني أنّ هذا الفعل(شرب الخمر في حال الاضطرار) لم يقع موضوعاً للحرمه، ولا موضوعاً للحدّ، ولا موضوعاً للكفاره، هذا معنى الرفع الحقيقي للوجود التشريعي للمرفوع، هذا إذا قلنا أنّ المرفوع هو الفعل الواقع، لكن إذا قلنا بأنّ المرفوع في المقام هو العنوان ـــــــ الخطأ، والنسيان ـــــــ فحينئذٍ يكون معنى الرفع الحقيقي للوجود التشريعي لهذه

العنـاوين هو أنّ النسـيان لم يقع موضوعاً لأثر شـرعى فى عالم التشـريع، والخطأ لم يقع موضوعاً للتشـريع، فكل تشـريع يمكن أنْ يترتب على الخطأ وعلى النسـيان ننفيه بتوسط حديث الرفع، فرضاً أنّ من آثار السـهو وجوب سجدتى السهو، وأنّ من آثار الخطأ وجوب الكفاره، هذه تكون مرفوعه عندما يشمل حديث الرفع عنوان الخطأ وعنوان النسيان بناءً على الاحتمال الثانى؛ فحينئذ يدل ذلك ــــــــ ولا نريـد أن نلتزم به لكن نريـد أن نردّ الدليل السابق ــــــــ على رفع الآثار المترتبه على السـهو وعلى الخطأ، فتنفى هـذه الآثـار، ولاـ إشـكال فى أنّ نفى هـذه الآثـار نفى صـحيح، وفيه امتنان، ولا يلزم من ذلك خلاف الامتنان، وأنْ يكون الناسـى مع شـمول الحـديث له أسوأ حالاً منه مع عـدم شـموله له، فالأسوأيه وخلاف الامتنان إنّما تتصوّر عندما نفترض أنّ الرفع رفع تشريعى للوجود الحقيقى، فإذا توجّه إلى نفس عنوان النسيان رفع النسيان وجعل التذكّر بدلاً عنه، وإذا توجّه إلى الخطأ رفعه وجعل العمد بدلاً عنه، فيعتبر الشارع الشـخص عامداً، فتلزم الأسوأيه، أمّا إذا قلنا ليس هناك رفع تشريعى للوجود الحقيقى، وإنّما هنـاك رفع حقيقى للوجود التشريعى للعنوان، بمعنى أنّ العنوان لم يقع موضوعـاً لهـذه التشـريعات، أى لم يقع الخطـأ موضوعاً لوجوب سـجدتى السـهو، ولوجوب الكفّاره، والـديّه ...الـخ من آثـار الخطأ أو النسـيان والسـهو، فمفاده هو نفى هـذه الآثار، ولا إشـكال أنّهـا آثـار تحميليه على المكلّف، وفى رفعهـا امتنان على المكلّف، ولا يلزم من ذلك أنْ يكون الناسـى فى حال شـمول الحـديث له أسوأ حالاً ممّا إذا لم يكن الحـديث شاملاً له؛ بل هو أحسن حالاً؛ لأنّنا رفعنا عنه جمله من الآثار التى قـد تكون ثابته عنـدما يُفترَض عـدم شـمول الحـديث له، فلا يمكن الاسـتدلال بهـذا الدليل لإثبات أنّ المراد بالخطأ والنسـيان هو الفعل الصادر خطئاً، والفعل الصادر نسياناً، فالدليل ليس تامّاً.

ص: ۱۶۶

وحينئـذٍ يقال: يمكن الاسـتدلال على صـحّه هـذا الرأى، وهـذه النتيجه، لكن بأدلهٍ أخرى، والنتيجه التى نصل إليها هى أنّ المراد بالخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطئاً، والفعل الصادر نسياناً، لا عنوان الخطأ وعنوان النسيان. وهذه الأدله هى:

الـدليل الأوّل: التمسّک بوحـده السـياق، وذلک بأن يقال: أنّ الفقرات(ما اضـطروا إليه)، و(ما اسـتكرهوا عليه)، و(ما لا يطيقون)، و(ما لا يعلمون) سـياقها واحد، وتقتضـى وحده السـياق أيضاً أنْ يكون المراد بالخطأ والنسـيان المعطوف عليهما هو نفس ما يراد بهـذه الفقرات، ولا إشـكال فى أنّ المراد بهـذه الفقرات هو الفعل الـذى يطرأ عليه الإكراه، والاضـطرار، والجهل، وعـدم القدره، وتكون هـذه العنـاوين حيثيـات تعليليّه للرفع المتوجّه إلى هـذه الأفعـال التى تطرأ عليها هـذه العناوين ليس إلّا، ويرفع هـذا الفعل لأجـل أنّه حصـل فى حـال الإكراه، وفى حال الاضـطرار ... وهكـذا، فتكون حيثيات تعليليّه للرفع المتوجّه إلى نفس الفعل الـذى تطرأ عليه هذه العناوين، فيحمل الخطأ والنسيان على الفعل الصادر خطئاً أو نسياناً.

أعتُرِض على هـذا الوجه: بأنّه حينئـذٍ ما تقول فى فقرات أخرى ذكرت فى الحـديث لا يمكن فيها هذا التصـرّف وهذا الحمل من قبيـل فقره الحسـد والطِيَره والوسوسه، فـالمراد بالحسـد هو نفس العنوان، ولا معنى للقول بأنّ المراد به هو الفعل الـذى يطرأ عليه عنوان الحسـد، فالمرفوع هو نفس الحسد ونفس الوسوسه. إذن: وحده السـياق ليست مسـتقيمه على كل حالٍ، سواء ألحقنا الخطأ والنسـيان بما اضـطروا إليه وما اسـتكرهوا عليه واخواتها أو لم نلحقهما، فالسـياق مختل على كل حال؛ لأنّ المراد بالحسد والطيره والوسوسه هو نفس العنـاوين والمرفوع هو نفس العنوان، لاـ الفعـل المتعنون بعنوان الحسـد، والفعـل المتعنون بعنوان الوسوسه.... وهكذا. فالسياق مختل، فلا معنى للتمسّک بقرينه وحده السياق.

قد يجاب عن هذا: بأنّ سياق الحسد والطيره والوسوسه منفصل عمّا قبلها؛ وذلک لأنّ کل العناوين ما عداها هی عناوين ثانويه تستبطن عنواناً أوّلياً قبلها، فالاضطرار يستبطن افتراض شیءٍ يضطرّ إليه المکلّف، وهکذا ما استکرهوا عليه، وسائر الفقرات، تستبطن عنواناً أوّلياً يُکره عليه الإنسان، أو يضطرّ إليه الإنسان، أو يجهله، أو لا ـ يطيقه، فهی دائماً تمثّل عناوين ثانويه تفترض مسبقاً وجود عناوين أوليّه؛ فحينئذٍ لا مشکله فی أنْ يقال أنّ المقصود بها هو الفعل الذی يطرأ عليه هذا العنوان الثانوی، فيکون هو المرفوع لا نفس العنوان. أمّا الحسد فليس هو عنواناً ثانوياً، وإنّما هو عنوان أولی، والحسد لا يستبطن افتراض عنوانٍ أوّلی فی مرحلهٍ سابقهٍ عليه، وإنّما هو نفسه عنوان أوّلی، وهکذا الوسوسه، وهکذا الطِيَره هی بنفسها عناوين أوّليّه، فلا معنی لافتراض أنّها مشيره إلی الفعل کما افترض فی تلک العناوين فی الفقرات الأخری، وإنّما هی بنفسها عنوان أوّلی، فحينما يتوجّه إليها الرفع، فأنّه يرفع نفس هذا العنوان، فکأنّ سياقها سياق منفصل عن الباقی، فإذا کان سياقها منفصلاً عن الباقی، فکأن وحده السياق لا تنثلم بالنسبه إلی ما عداها، فيبقی هناک سياق واحد فی ما عدا هذه الفقرات الثلاث، ونحن نريد أنْ نتمسّک بهذا السياق الواحد لإثبات أنّ المراد بالخطأ والنسيان هو الفعل الصادر خطئاً والفعل الصادر نسياناً.

الدليل الثانی: دعوی أنّ الذی يُستفاد عرفاً من حديث الرفع هو أنّ هذه العناوين هی السبب فی الرفع، وهذا واضح، ولا يمکن إنکار أنّ الحديث ظاهر فی أنّ الاضطرار والإکراه والجهل وعدم القدره هی السبب فی الرفع، بمعنی أنّه لولاها لما حصل الرفع، وإنّما هی التی تکون موجبه ومقتضيه للرفع، والمناسب لأنْ تکون هذه العناوين رافعه، أنْ تکون رافعه لآثار ما تطرأ عليه، لا أنْ تکون رافعه لآثار نفسها، وهذا طبّقناه سابقاً علی باب الاضطرار، حيث قلنا أنّ الاضطرار هو السبب فی رفع آثار الفعل الذی يطرأ عليه، والاضطرار يکون سبباً فی رفع أحکام الفعل الذی يتعنون بعنوان الاضطرار ــــــ مثلاً ــــــ شرب الخمر إذا تعنون بعنوان الاضطرار يکون سبباً فی رفع الحرمه، ورفع الحد، فهی سبب فی رفع آثار ما تطرأ عليه، لا أنّها تکون سبباً فی رفع آثار نفسها، بأنْ يکون عنوان(الاضطرار) له أثر، وحديث الرفع يرفع أثر هذا الاضطرار، لا أنّه يرفع الأثر الثابت للفعل بقطع النظر عن الاضطرار وعدمه. وعلی هذا الأساس تقدّم سابقاً بأنّ الآثار الثابته للفعل بعنوان الاضطرار، وبعنوان الخطأ، وبعنوان الإکراه لا تکون مرتفعه بحديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع يرفع الآثار الثابته للفعل الغير المقيّد، لا بالإکراه ولا بعدمه، ولا بالنسيان ولا بعدمه، وهذا تقدّم بحثه، فحديث الرفع يرفع الآثار الثابته للفعل بعنوانه الأوّلی بسبب الاضطرار وبسبب الإکراه والنسيان والخطأ، فإذن: هی ترفع الآثار الثابته للفعل وهی مجرّد حيثيّه تعليليّه فی هذا الرفع، لا أنّها تکون هی المرفوعه. وبعباره أخری: آثارها هی التی تکون مرفوعه، فحديث الرفع لا يرفع آثار النسيان، وإنّما يرفع الآثار الثابته للفعل المنسی، وحديث الرفع يرفع هذه الآثار بقطع النظر عن النسيان وعدمه، لا أنّه يرفع آثار نفس النسيان کما ذُکر، وإلاّ فأنّه يوقعنا فی إشکالٍ من قبيل ما تقدّم سابقاً من أنّه يلزم أنْ يکون الشیء الواحد مقتضياً لثبوت شیءٍ ومانعاً من ثبوته فی نفس الوقت وفی آنٍ واحدٍ، ومن غير المعقول أنْ يکون النسيان مقتضياً لثبوت شیءٍ ويکون رافعاً له، أمّا کونه مقتضياً لثبوت شیءٍ فباعتبار أنّنا اعتبرنا أنّ الأثر أثر للنسيان، فأنّ کلامنا هو أنّ النسيان إذا لم يُرد به الفعل المنسی، وأريد به نفس العنوان، فلا مانع من أنّ حديث الرفع يرفع النسيان، يعنی يرفع أثره والحکم المترتب عليه من قبيل ما مثّلنا سابقاً بسجدتی السهو، وهذا الأثر المترتب علی النسيان يعنی أنّ النسيان اقتضی هذا الأثر، فلا يعقل أن يکون النسيان رافعاً له، وهذا هو معنی أنْ يکون الشیء الواحد مقتضياً لشیءٍ ورافعاً له، حديث الرفع يرفع الآثار الثابته للفعل بقطع النظر عن النسيان وعدمه، يعنی غير المقيّده بالنسيان وغير المقيّده بالتذکّر، هذه الآثار الثابته للفعل بعنوانه الأوّلی يرفعها حديث الرفع؛ لأنّ حديث الرفع ظاهر فی أنّ النسيان والاضطرار هی حيثيات تعليليّه لرفع الآثار الثابته للفعل بقطع النظر عنه، فإذا طرأ النسيان يکون سبباً فی رفع هذه الآثار، فبناءً علی هذا الاستظهار لا معنی حينئذٍ لأنْ يقال أنّ حديث الرفع يرفع نفس النسيان

وآثاره، فهذا خلاف ظاهر الحديث.

ص: ١٦٨

الدلیل الثالث: المناقشه أساساً فی وجود فرق بین النسیان والخطأ وبین ما استکرهوا علیه، فیدّعی أنّ المراد بالنسیان هو المنسی، وبالخطأ هو الفعل الصادر خطئاً، ولیس المراد به هذه الحاله نفسها، والعنوان نفسه، وهناک آیه فی القرآن قد یستکشف منها استعمال النسیان فی المنسی، فیقال: یشهد لکون المراد بالنسیان فی الحدیث الشریف هو المنسی، یعنی الفعل الصادر نسیاناً بلا حاجهٍ إلی تکلّف هذه الوجوه لإثبات إراده الفعل، وهی قوله تعالی:(ربنا لا تؤاخذنا إن نسینا أو أخطأنا) (۱) مع وضوح أنّ المؤاخذه لا تکون إلّا علی الفعل المنسی، لا علی نفس النسیان، فلابدّ أنْ یکون المراد بالنسیان هو الفعل الصادر نسیاناً، والفعل الصادر خطئاً، وإلاّ نفس حاله النسیان کحاله نفسیّه، لا معنی للمؤاخذه علیها، هذه الآیه تقول لا تؤاخذنا بالنسیان، والخطأ، والمقصود به هو الفعل الصادر خطئاً، والفعل الصادر نسیاناً.

إذا تمّ هذا الوجه فأنّه یغنینا عن الوجوه السابقه لإثبات أنّ المقصود بالخطأ والنسیان هو الفعل الصادر نسیاناً، والفعل الصادر خطئاً. هذا تمام الکلام فی الأمر الخامس من فقه الحدیث.

الأمر السادس من فقه الحدیث: لا إشکال فقهیاً ولا خلاف فی أنّ هناک آثاراً لا ترتفع بحدیث الرفع قطعاً، والمثال الواضح لذلک هو النجاسه المترتبه علی ملاقاه النجس. فهذا الأثر یترتب سواء حصلت الملاقاه عمداً، أو سهواً، أو نسیاناً، أو خطئاً، أو حصلت اضطراراً، أو اختیاراً، وسواء حصلت إکراهاً أو اختیاراً، یعنی صدقت العناوین أو لم تصدق العناوین الأثر یترتب علی ملاقاه النجس، فیحکم بالنجاسه لمجرّد الملاقاه، وحدیث الرفع لا یشمل هذا الحکم فیما لو صدرت الملاقاه إکراهاً، أو اضطراراً، بلا خلاف ولا کلام، وإنّما الکلام ینصب فی هذا المثال وأمثله أخری علی أنّ خروج هذه الموارد عن هذا الحدیث هل هو خروج تخصصّی، أو هو خروج تخصیصی؟ هل خرجت هذه الموارد عن الحدیث مع شموله لها، وإنما قام إجماع کما یدّعی المحقق النائینی(قدّس سرّه) علی إخراجها، فیکون خروجها تخصیصیّاً، أو أنّ الحدیث أساساً لا یشمل هذه الموارد فیکون خرجها خروجاً تخصصّیاً ؟

۱- (۱) سوره البقره، آیه ۲۸۶.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا في الدرس السابق أنّ بعض الآثار لا إشكال فقهياً ولا خلاف في عدم شمول حديث الرفع لها، فلا تكون مرفوعه بحديث الرفع حتّى مع طرو هذه العناوين المذكوره في الحديث، ومثالها الواضح مثال الملاقاه، فأنّ النجاسه لا ترفع بحديث الرفع فيما إذا حصلت الملاقاه نسياناً، أو إكراهاً، أو اضطراراً؛ بل لا مجال لافتراض شمول حديث الرفع، ورفع النجاسه باعتبار حصول الملاقاه عن اضطرارٍ، أو عن نسيانٍ، وإنّما الكلام يقع في أنّ خروج مثل هذه الآثار عن حديث الرفع هل هو خروج بالتخصيص، أو هو خروج بالتخصصّ ؟ وبعباره أخرى: هل أنّ حديث الرفع لا يشمل مثل هذه الآثار أساساً، فتكون خارجه تخصصّاً ؟ أو أنّه يشملها، ولكن الدليل دلّ على عدم رفعها ؟

هناك رأيان في هذه المسأله:

الرأي الأوّل: أنّها خارجه بالتخصيص، وأنّ المخصص هو عباره عن الإجماع؛ لأنّ الإجماع قام على عدم رفع النجاسه إذا حصلت الملاقاه بالاضطرار، أو الإكراه، أو النسيان، ويكون هو الموجب لخروج هذه الآثار عن حديث الرفع.

الرأي الثاني: رأي السيّد الخوئي(قدّس سرّه). فهو يرى أنّ خروجها هو خروج تخصصّي موضوعي، بمعنى أنّ الحديث أساساً لا يشمل مثل هذه الآثار حتّى لو لم يكن هناك إجماع، لا يمكن رفع النجاسه الحاصله بالملاقاه الاضطراريه، أو الإكراهيه، أو إذا حصلت بالنسيان.

وذكر في مقام الاستدلال على ذلك:دراسات في علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئي للسيد الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٤٥. أنّه يعتبر في شمول الحديث لموردٍ أنْ يكون الحكم المرفوع مترتباً على فعل المكلّف بما هو فعل المكلّف من قبيل الحدّ، فأنّه مترتّب على شرب الخمر ______ مثلًا ______ ، فأنّه أثر مترتبٌ على فعل المكلّف بما هو فعل المكلّف؛ حينئذٍ يكون حديث الرفع شاملًا له، ويرفع هذا الأثر إذا حصل الفعل عن اضطرارٍ، أو عن إكراهٍ، أو نسيانٍ. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأمر ليس كذلك، أي أنّ الأثر لا يترتّب على فعل المكلّف بما هو فعل المكلّف، وإنّما يترتب الأثر على ذات الفعل؛ فحينئذٍ لا يشمله حديث الرفع، ويترتّب على ذلك عدم شمول حديث الرفع لمسأله الملاقاه؛ لأنّ النجاسه ليست أثراً للملاقاه بما هي فعل المكلّف، وإنّما النجاسه أثر لذات الملاقاه، سواء حصلت بفعل المكلّف واختياره، أو حصلت لا بفعله، فالنجاسه ليست أثراً لفعلٍ يصدر من المكلّف بحيث يكون موضوعها فعل المكلّف بما هو فعل المكلّف، وإنّما أتت النجاسه بالملاقاه كيفما حصلت، وبأي نحوٍ حصلت النجاسه، فأنّها تترتّب شرعاً على هذه الملاقاه، يقول(قدّس سرّه): مثل هذا المورد لا يشمله الحديث؛ لأنّنا نشترط في شمول حديث الرفع لموردٍ أنْ يكون الأثر المرفوع مترتّباً على الفعل بما هو فعل المكلّف، فأيّ أثر لا يترتّب على فعل المكلّف بما هو فعل المكلّف، وإنّما يترتّب على ذات الفعل لا يكون مشمولاً لحديث الرفع، فيكون خارجاً عنه تخصصّاً. ونفس الكلام يمكن أنْ يقال في مثالٍ آخر، وهو مسأله وجوب قضاء الفوائت اضطراراً، كما لو فاتته فريضه اضطراراً، وأثر فوات الفريضه هو وجوب القضاء، فإذا فاتته الفريضه عن اضطرارٍ، أو نسيانٍ؛ فحينئذٍ لا نستطيع أنْ نقول أنّ حديث الرفع يجري في المقام ويرفع عنه

وجوب القضاء، فالقضاء واجب سواء فاتته الفريضه اختياراً، أو اضطراراً، أو فاتته متذكّراً، أو نسياناً؛ لأنّ موضوع وجوب القضاء كأثرٍ هو ذات فوت الصلاه، لا الفوت المستند إلى فعل المكلّف بما هو فعل المكلّف؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً له أيضاً.

ص: ۱۷۰

ثمّ ذكر فی تتمّه کلامه فی بعض تقاریره (قدّس سرّه) دراسات فی علم الأصول: تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ص ۲۴۶. أنّ الوجه فی اشتراط شمول الحدیث لموردٍ أنْ یکون الأثر مترتباً علی فعل المکلّف بما هو فعل المکلّف هو أنّ هذه العناوین لا تتعلّق إلاّ بالفعل، فلابدّ أنْ یراد من الموصولات المرفوعه فی الحدیث فعل المکلّف؛ لأنّ العناوین لا تتعلّق إلاّ بفعل المکلّف.

توضیح الفقره الأخیره من کلامه(قدّس سرّه): الظاهر أنّ مقصوده هو أنّ ما یتعلّق به الاضطرار، والإکراه هو فعل المکلّف، وفعل المکلّف الذی یتعلّق به الاضطرار، والإکراه لیس موضوعاً للأثر الشرعی فی هذه الموارد؛ بل الموضوع للأثر الشرعی هو ذات الفعل، لا ـ فعل المکلّف بما هو فعل مکلّف؛ وحینئذٍ ما یتعلّق به الاضطرار، والمفروض أنّ الاضطرار هو الذی یکون سبباً فی رفعه، لم یتعلّق بالأثر الشرعی، وما یقع موضوعاً للأثر الشرعی لم یتعلّق به الاضطرار، فما وقع موضوعاً للأثر الشرعی هو ذات الملاقاه؛ لأنّ الأثر الشرعی وهو النجاسه یترتّب علی ذات الملاقاه، لا بما هی فعل للمکلف.

إذن: ما یقع موضوعاً للأثر الشرعی هو عباره عن ذات الملاقاه، وما یتعلّق به الاضطرار لیس هو ذات الملاقاه، وإنّما هو عباره عن فعل المکلّف؛ ولذا لا یکون حدیث الرفع شاملاً لمثل هذا، فحدیث الرفع یشمل الفعل الذی یتعلّق به الاضطرار، ویقع موضوعاً للأثر الشرعی، فالذی یتعلّق به الاضطرار ویقع موضوعاً للأثر الشرعی یرفعه حدیث الرفع، لکن عندما یتعلّق به الاضطرار، وهذا الذی یتعلّق به الاضطرار یقع موضوعاً للأثر الشرعی کما هو الحال فی شرب الخمر، حیث أنّ تطبیقه واضح جدّاً فی شرب الخمر؛ لأنّ الاضطرار یتعلّق بشرب الخمر، وهو ــــــــ شرب الخمر ــــــــ وقع موضوعاً بما هو فعل المکلّف للأثر الشرعی، وتعلّق به الاضطرار بما هو فعل المکلّف، هذا یکون مرتفعاً بحدیث الرفع. وأمّا الملاقاه وفوت الفریضه، فلا ینطبق علیها هذا المعنی؛ لأنّ الاضطرار لم یتعلّق بذات الملاقاه، وإنّما تعلّق بفعل المکلّف، وفعل المکلّف لم یقع موضوعاً للأثر الشرعی؛ لأنّ موضوع الأثر الشرعی فی هذه الأمثله هو عباره عن ذات الملاقاه، أو ذات فوت الفریضه، ولیس فوت الفریضه بما هو فعلٌ للمکلّف، والاضطرار لا ـ یتعلق به کذلک، وإنّما یتعلّق بفعل المکلّف؛ ولذا لا یکون شاملاً له. هذا کلام السید الخوئی(قدس سره) وهو أشکل علی أستاذه الذی ذهب إلی أنّ الخروج هو من باب التخصیص بالإجماع، فقال(قدس سرّه) أنّ الأمر لیس کذلک، وإنّما الخروج هو خروج تخصّصی.

ص: ۱۷۱

أَعترض على هذا الكلام باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: أنّ هـذا الكلام وإن كان لا بأس به، وله وجهٌ وجيهٌ، لكنّه لا يرفع الإشكال من أساسه؛ لأنّ هذا الكلام ينفع فى مثـل الملاقـاه، لكنّه لاـ ينفع فى أمثله كثيره أخرى من قبيـل وجوب غسـل المسّ المترتب شـرعاً على مسّ الميّت، فهنـا لا يمكن تطبيق هذه الفكره لإثبات عدم شـمول الحديث، ولا إشـكال فقهيّاً فى أنّ مسّ الميّت إذا صدر من المكلّف اضـطراراً، أو نسـياناً، فـأنّ الأـثر لاـ يرتفع عنه؛ بـل يجب عليه الغسل، وهـذا معناه أنّ حـديث الرفع لا يشـمله، لكن فكره الخروج التخصصّـى لا يمكن تطبيقها على مثال مسّ الميّت؛ لأنّ الاضطرار هنا يتعلّق بنفس ما وقع موضوعاً للأثر الشرعى؛ لأنّ موضوع وجوب غسل المسّ هو فعل المكلّف الـذى هو مسّ الميّت، وهو بنفسه تعلّق به الاضـطرار، أو الإكراه، فهنا لماذا لا يشـمله حديث الرفع مع أنّ حاله حال شرب الخمر ؟ الاضـطرار تعلّق بفعل المكلّف الذى هو شـرب الخمر، وفعل المكلّف وقع موضوعاً للأثر الشـرعى الذى هو الحدّ، هنـا أيضـاً فعـل المكلّف الـذى هو مسّ الميّت تعلّق به الاضـطرار، أو الإـكراه ووقع موضوعاً لوجوب الغسل، فلماذا هنا لا يشـمله حديث الرفع، بينما هناك يشـمله ؟ مع أنّه جعل الميزان فى الشـمول هو أنْ يتعلّق الاضطرار بنفس ما وقع موضوعاً للأثر الشرعى، وهذا الميزان يمكن تطبيقه فى محل الكلام.

(مثال آخر) يمكن أنْ يُـذكر فى هـذا المقام وهو مسأله الإتلاف الموجب للضـمان، ولنفترض أنّ اليـد كانت يـداً أمينه لا يترتّب الضـمان فيها على التلف، لكن يترتب الضـمان على الإتلاف. موضوع هذا الضـمان الذى هو الأثر الشـرعى هو الإتلاف الذى هو فعـل المكلّف، وهـذا هو الـذى يتعلّق به الاضـطرار. إذن: فعـل المكلّف تعلّق به العنوان، ووقع موضوعـاً للأـثر الشـرعى، فالميزان متحققّ هنا، فهل نلتزم بشـمول حديث الرفع لذلك ؟ ونقول أنّ هذا المكلّف يده يد أمينه، فإذا أتلف المال اضطراراً، أو نسياناً لا يكون ضامنـاً له ؟ أو أنّه يكون ضامناً له ؟ الجواب هو أنّه يكون ضامناً له، وهـذا معناه أنّ حـديث الرفع لا يكون شاملاً له، فلماذا لا يشمله ؟

إذن: هذا الميزان الذى ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) لشمول حديث الرفع لموردٍ لا يحل المشكله، فالمشكله ليست مخصوصه بباب الملاقاه حتّى نقول أنّ الأثر الشرعى مترتّب على ذات الملاقاه، والاضطرار، والإكراه يتعلقان بفعل المكلّف، فيبقى هذا الوجه الذى ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) ليس تامّاً، ولا يحل المشكله من جميع الجهات.

نكررّ مرّه أخرى عباره السيد الخوئى(قدّس سرّه) التى ذكرها، قال:(والوجه فى ذلك هو أنّ هذه العناوين لا تتعلّق إلاّ بالفعل، فلابدّ أنْ يراد من الموصولات المذكوره فيه ذلك).دراسات فى علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢۴۶. بمعنى أنّ العنوان لا يتعلّق إلاّ بالفعل، فإذا وقع نفس الفعل موضوعاً للأثر الشرعى فأنّ الحديث يشمله، أمّا إذا لم يقع الفعل موضوعاً للأثر الشرعى، وإنّما موضوع الأثر الشرعى هو ذات الفعل، وليس الفعل بما هو فعل المكلّف، فهذا لا يشمله الحديث. هذا الذى يُفهم من كلامه(قدّس سرّه)؛ لذا فأنّه يقول فى باب قضاء الصلوات:دراسات فى علم الأصول: تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢۴۵.(مرّه نقول أنّ موضوع قضاء الصلاه هو عباره عن فوت الفريضه، ومرّه نقول أنّه عباره عن ترك الفريضه، فإذا قلنا أنّ موضوعه هو فوت الفريضه؛ فحينئذٍ لا يشمله الحديث؛ لأنّ الاضطرار يتعلّق بفعل المكلّف، بينما موضوع الأثر ليس هو فعل المكلّف، وإنّما هو ذات الفوت؛ فلذا لا يشمله الحديث، بينما إذا قلنا أنّ موضوع وجوب القضاء هو عباره عن ترك المكلّف للفريضه؛ فحينئذٍ يمكن أنْ نقول بشمول الحديث له، حتّى لو فرضنا أنّه لا يلتزم به فقهيّاً، لكن من ناحيهٍ صناعيّهٍ يمكن أنْ نقول بشمول الحديث له؛ لأنّ العنوان ______ الاضطرار ______ يتعلّق بنفس الفعل الذى هو ترك المكلّف للفريضه، وهذا بما هو فعل المكلّف وتركٌ للمكلّف يكون الأثر الشرعى مترتباً عليه وهو وجوب القضاء، فيشمله الحديث ويرفع عنه وجوب القضاء. فمقصوده(قدّس سرّه) هو أنّ الميزان هو أنّ الحديث لا يشمل إلاّ مورداً يتعلّق العنوان فيه بما يقع موضوعاً للأثر الشرعى.

إذن: الإشكال الأوّل عليه هو أنّ هذا الميزان لا يحل المشكله نهائيّاً؛ بل تبقى هناك أمثله ينطبق عليها الميزان مع أنّه لا إشكال فقهيّاً فى عدم شمول حديث الرفع لها.

الاعتراض الثانى: أنّه قال:(أنّ العناوين إنّما تتعلّق بفعل المكلّف)، وهذا أيضاً أُعتُرِض عليه بأنّ هذا قد يصحّ فى الاضطرار وفى الإكراه، فالاضطرار يتعلق بفعل المكلّف، ولا معنى لأنْ يتعلّق الاضطرار بذات الملاقاه؛ لأنّها ليست فعلاً للمكلّف، وإنّما يتعلّق بالملاقاه بما هى فعلٌ للمكلّف، والإكراه ايضاً من هذا القبيل، لكنّ النسيان ليس من هذا القبيل، فأىّ ضير فى افتراض أنّ النسيان يتعلّق لا بفعل المكلّف ؟ لا مشكله فى هذا، لو فرضنا أنّ الملاقاه حصلت بين الثوب والنجاسه، وعلِم بها المكلّف، ثمّ نساها بعد ذلك، فهنا يمكن أنْ نقول بأنّ المكلّف نسى الملاقاه، ويمكن أنْ نقول بأنّ الملاقاه منسيّه من قبل المكلّف، فالنسيان تعلّق بما ليس فعلاً للمكلّف، إذا افترضنا أنّ الملاقاه حصلت بهبوب ريحٍ فلاقى الثوب النجاسه، وتنجّس، وعلِم به المكلّف، فهذه الملاقاه ليست فعلاً للمكلّف، ومع ذلك تعلّق بها النسيان، فيقال أنّ هذه الملاقاه منسيّه، والمكلّف نسى الملاقاه. فإذن: لا يمكن أنْ نقول أنّ العناوين كلّها لا تتعلّق إلاّ بفعل المكلّف؛ بل يمكن افتراض أنّ بعض العناوين تتعلّق بفعل المكلّف، وتتعلّق بغيره.

يمكن أنْ يُفسّر كلام السيد الخوئى(قدّس سرّه) بتفسيرٍ لعلّه يدفع هذه الاعتراضات عنه، وذلك بأنْ نقول: أنّ مقصود السيد الخوئى(قدّس سرّه) بهذا الكلام هو أنّ الحديث يشمل الفعل الذى يُسند إلى المكلّف، كما يشير ظاهر عبارته إلى ذلك، أنّ الحديث يختصّ بما إذا كان الفعل منسوباً، ومستنداً إلى المكلّف، فالاستناد والنسبه هى الميزان فى شمول الحديث لموردٍ، أو عدم شموله له، فعندما يكون الفعل مسنداً إلى المكلّف، ويقال هذا فعل المكلّف؛ حينئذٍ يشمله الحديث، أمّا عندما لا يكون الفعل مسنداً، أو منسوباً إلى المكلّف؛ فحينئذٍ لا يشمله الحديث، ويقال أيضاً بأنّ السر فى أنّ هذه العناوين توجب رفع تلك الآثار المترتبه على الفعل هو أنّ هذه العناوين عند انطباقها توجب أنْ تكون نسبه الفعل إلى المكلّف نسبه ضعيفه، يعنى عندما يصدر الفعل من المكلّف عمداً ويصدر منه خطئاً، نسبه الفعل إلى المكلّف فى حاله الخطأ أضعف من نسبته إليه فى حاله العمد، فهذه العناوين(اضطرار، نسيان، إكراه، خطأ) توجب ضعف نسبه الفعل إلى المكلّف، وهذا هو السبب الداعى إلى رفع الآثار المترتبه على ذلك الفعل فى حاله صدوره بأحد هذه العناوين؛ لأنّ نسبه الفعل إلى المكلّف تكون نسبه ضعيفه، أو معدومه، وهذا معناه أنّ الميزان هو أنّ الحديث يشمل الآثار التى تكون مترتبه على الفعل المنتسب إلى المكلّف، فإذا كانت هناك آثار تترتّب على الفعل المنتسب إلى المكلّف، فحديث الرفع يرفعها من قبيل شرب الخمر، حيث أنّ الأثر الذى هو الحرمه أو الحدّ هو أثر للفعل المنتسب إلى المكلّف، ففى كل موردٍ أمكن تطبيق هذا الميزان فأنّ الحديث يكون شاملاً له، وفى كل موردٍ لا يمكن تطبيق هذا الميزان، فأنّ الحديث لا يكون شاملاً له، وفى باب الملاقاه لا يمكن تطبيق هذا الميزان بشكلٍ واضح؛ لأنّ الأثر ليس أثراً للفعل بما هو منتسب إلى المكلّف؛ لأنّ النجاسه من آثار ذات الملاقاه؛ ولذا لا يشمله الحديث. قد يقال هذا فى مقام بيان مقصود السيد الخوئى(قدّس سرّه)، لكن هل هذا يفترق عن ما ذكره سابقاً، أو لا ؟ وهل هذا يرفع الإشكالات والاعتراضات السابقه، أو لا ؟ سيأتى الكلام عنه إنْ شاء الله تعالى.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

استظهرنا من عباره السيد الخوئی(قدّس سرّه) المتقدّم نقلها أنّ الميزان عنده فی شمول الروايه لموردٍ هو أنْ يكون العنوان متعلّقاً بنفس ما يكون موضوعاً للأثر الشرعی، فكلما كان العنوان متعلّقاً بما يكون موضوعاً للأثر الشرعی فالحديث يكون شاملاً له كما هو الحال فی شرب الخمر، فالاضطرار يتعلّق بفعل المكلّف الذی هو شرب الخمر، والأثر أيضاً مترتّب على شرب الخمر كفعلٍ للمكلّف. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر لا يتعلّق بفعل المكلّف الذی تعلّق به الاضطرار؛ لأنّه بحسب الفرض أنّ الاضطرار لا يتعلّق إلاّ بالفعل، أی إذا كان الأثر يتعلّق بذات الملاقاه، وليس بالملاقاه بما هی فعلٌ للمكلّف، فمثل هذا لا يشمله الحديث. هذا الميزان الأوّل الذی يُستفاد من كلام السيد الخوئی(قدّس سرّه).

وقلنا أنّ هذا الميزان ترِد عليه الاعتراضات السابقه، فهذا الميزان قد يصحّ فی باب الاضطرار، لكنّه لا يصحّ فی باب النسيان؛ لأنّه يتعلّق بفعل المكلّف، وبغيره، فيصحّ أنْ يقال أنّ المكلّف نسی الملاقاه حتّى إذا كانت الملاقاه ليست بفعله؛ لأنّه بالنتيجه نسی الملاقاه. إذن: ليس كل الفقرات والعناوين على غرارٍ واحدٍ، وكلّها لاـ تتعلّق إلاّـ بفعل المكلّف؛ بل بعضها يصحّ فيه ذلك، وبعضها لا يصحّ فيه ذلك. هذا من جهه

ومن جهه أخرى: أنّ هذا لا يشمل كل الأمثله التی تُذكر، والتی لا إشكال فقهيّاً فی أنّ حديث الرفع لا يشملها، فهذا الميزان قد يصحّ فی باب الملاقاه، لكنّه لا يصحّ فی باب مسّ الميّت، فالاضطرار يتعلّق بمسّ الميّت بما هو فعلٌ للمكلّف، وهو بما هو فعلٌ للمكلّف يكون موضوعاً للأثر الشرعی، وهو وجوب الغسل، فالميزان موجود فيه، مع أنّه لا إشكال فی أنّه ليس مشمولاً للحديث، بمعنى أنّه إذا مسّ الميّت إكراهاً، أو اضطراراً لاـ يرتفع عنه وجوب الغسل؛ بل يجب عليه الغسل بلاـ إشكال. وهذا معناه أنّ الحديث لا يشمله مع أنّ الميزان متحققّ فيه.

ص: ۱۷۵

الميزان الثانی الذی أشرنا إليه: والذی قلنا أنّه قد يُحمَل عليه كلام السيد الخوئی(قدّس سرّه)، لكنّ الظاهر أنّه بعيد، فظاهر كلامه(قدّس سرّه) لا يتحمّل حمله على الميزان الثانی. والميزان الثانی هو مسأله الاستناد والانتساب، يعنی أنّ الميزان فی شمول الحديث لموردٍ أنْ يكون الفعل الذی يترتّب عليه الأثر مستنداً إلى المكلّف بحيث أنّ الأثر يترتّب على الفعل بما هو منسوب ومستند إلى المكلّف، لاـ أنّه يترتّب على ذات الفعل بقطع النظر عن استناده، أو نسبته إلى المكلّف، فالأثر إذا كان مترتّباً على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف؛ حينئذٍ يشمله الحديث، ويرفع ذلك الأثر إذا حصل اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر لا يترتّب على الفعل بما هو مستند ومنسوب إلى المكلّف؛ فحينئذٍ لا يكون مشمولاً لحديث الرفع. وحيث أنّ النجاسه هی أثر للملاقاه لاـ بما هی منتسبه إلى المكلّف، وإنّما هی أثر لذات الملاقاه؛ فحينئذٍ لا يكون مشمولاً للحديث. والنكته التی تصلح أنْ تكون وجهاً لهذا الميزان مع افتراض استفادته من نفس حديث الرفع هی أنّ الذی يُفهم من الحديث أنّ

الرفع مبنى على افتراض أنّ الفعل كأنّه ليس منتسباً إلى المكلّف فى حالات طرو واحدٍ من هذه العناوين، ويُفهم من الحديث أنّ الفعل إذا صدر من المكلّف إكراهاً، فكأنّه عرفاً ليس فعله، ولا يُعدّ منتسباً إليه، وعلى هذا الأساس يرتفع عنه الأثر؛ لأنّ الأثر أثر للفعل بما هو منتسب إلى المكلّف، فالذى يُفهم من الحديث أنّه يرفع الأثر المترتب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف؛ ولأنّ صدور الفعل فى حاله النسيان، والاضطرار، والإكراه، والخطأ يلغى هذا الانتساب، أو يضعّفه لدرجةٍ كبيرةٍ بنظر العرف؛ لذا يكون الحكم والأثر مرتفعاً؛ لأنّ طرو العنوان يوجب إلغاء هذا الانتساب، أو ضعفه بحيث يكون فى نظر العرف بحكم العدم، فكأنّ الفعل ليس منتسباً إلى المكلّف، ولم يصدر منه، فإذا لم يصدر من المكلّف؛ فحينئذٍ لا أثر يترتّب عليه؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر يترتّب على فعل المكلّف بما هو منتسب إلى المكلّف. هذه النكته تقتضى أنْ يكون شمول الحديث مختصّاً بما إذا كان الأثر مترتّباً على الفعل المنتسب إلى المكلّف بما هو صادر من المكلّف؛ وحينئذٍ لا يكون الحديث شاملاً للملاقاه؛ لأنّ الأثر وهو النجاسه ليس مترتّباً على الملاقاه بما هى منتسبه إلى المكلّف، وإنّما هو مترتّب على ذات الملاقاه، فحتّى لو اضطرّ المكلّف وخفّت النسبه، أو زال الانتساب، مع ذلك يبقى موضوع الأثر الذى هو ذات الملاقاه، لا الملاقاه بما هى صادره من المكلّف، ومنتسبه إليه، فلا يشمله الحديث؛ وحينئذٍ يمكن تطبيق هذا الكلام على كل الأمثله التى أدُعى أنّه لا إشكال فقهيّاً فى أنّ حديث الرفع لا ـ يشملها من قبيل الجنابه فهى تترتّب عندما يتحقّق سببها وموجبها، فالجنابه بحسب أدلّتها ليست مترتّبه على حصول الموجب لها بما هو فعلٌ للمكلّف، وإنّما هى مترتّبه على ذات الموجب، يعنى ذات الإدخال، أو ذات الوطء، أو ذات الاحتلام، لا بما هو منتسب إلى المكلّف، وهذا الموضوع يبقى محفوظاً حتّى لو صدرت الجنابه بالإكراه، أو بالاضطرار، أو بالنسيان؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً لذلك.

يمكن أنْ نقول: أنّ هذا هو الوجه الثانى لبيان عدم الشمول. وبناءً على هذا الوجه يمكن دفع الاعتراضات المتوجّهه على الميزان الأوّل، فالاعتراض الأوّل هو أنّه ليس كل العناوين لا تتعلّق إلاّ بفعل المكلّف. نعم الاضطرار والإكراه لا يتعلّقان إلاّ بفعل المكلّف، لكنّ النسيان ليس هكذا. أمّا الاعتراض الثانى فمفاده أنّ هذا الكلام ـــــــ ما ذكره السيد الخوئى(قدّس سرّه) فى الميزان الأوّل ـــــــ قد يصحّ فى باب الملاقاه، لكنّه لا يصحّ فى غسل مسّ الميّت. هذان الاعتراضان لا يرِدان على الميزان الثانى؛ لأنّه لا يفترض أنّ العنوان يتعلّق بالفعل الذى يكون موضوعاً للأثر، وإنّما الميزان هو أنْ يكون الأثر مترتّباً على فعلٍ بما هو منتسب إلى المكلّف، ومن الواضح أنّه لا فرق فى هذه الحاله بين النسيان، وبين الاضطرار، فأثر شرب الخمر ـــــــ مثلاً ـــــــ هو الحدّ، وهذا الحدّ مترتّب على شرب الخمر بما هو منتسب إلى المكلّف، فهذا يشمله الحديث، سواء كان عن اضطرارٍ، أو كان عن نسيانٍ، فأنّه اضطر لشرب الخمر، فيشمله الحديث، فيرفع الحدّ، أو أنّه نسى فشرب الخمر، فهنا أيضاً يشمله الحديث، ويرفع الحدّ، فلا فرق بين الاضطرار وبين النسيان. والاعتراض إنّما نشأ باعتبار أنّ الميزان الأوّل يُدخِل مسأله أنّ العنوان لابدّ أنْ يتعلّق بنفس ما يقع موضوعاً للأثر الشرعى، وحيث أنّ عنوان الاضطرار لا يتعلّق إلاّ بفعل المكلّف، فلابدّ من تخصيص الأمر بفعل المكلّف، لكنّ الميزان الثانى ليس ناظراً إلى هذا، وإنّما المهم هو أنْ يكون الأثر مترتّباً على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف، فلا فرق بين الاضطرار وبين النسيان وبين سائر العناوين. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: أنّ هذا غير مخصوص بالملاقاه، فيمكن تطبيقه فى الأمثله الأخرى ايضاً، ففى مثال مسّ الميّت لا يشمله الحديث؛ لأنّ وجوب الغسل مترتّب على ذات مسّ الميّت، وليس على مسّ الميّت بما هو فعل منتسب إلى المكلّف وصادر عنه باختياره الذى يحققّ الانتساب، وإنّما يترتّب على ذات مسّ الميّت، فيكون حاله حال الملاقاه، ومثل هذا بناءً على الميزان الثانى لا يكون مشمولاً للحديث؛ لأنّ الأثر لا يترتّب على الفعل بما هو منتسب ومسند إلى المكلّف، فيندفع الاعتراض المتقدّم سابقاً. لكن فى مسأله الإتلاف قد لا يكون الميزان الثانى واضح التطبيق، فهو من الأمثله التى لا إشكال فى أنّ حديث الرفع لا يشملها، فإذا أتلف مال الغير جاهلاً، أو ناسياً، أو مضطرّاً، فأنّ الضمان يترتّب، وحديث الرفع لا يرفع الضمان، وتبريره على ضوء الميزان الثانى هو أنْ يقال: أنّ الضمان أثر شرعى يترتّب على أساس تلف مال الغير، أعمّ من أنْ يكون تلف مال الغير بفعل المكلّف الذى يُسمّى بالإتلاف، أو لا بفعله. إذن: ليس هو اثراً لتلف مال الغير بما هو فعل منتسب إلى المكلّف، فيكون حاله حال النجاسه المترتّبه على الملاقاه، وحال وجوب الغسل المترتّب على ذات مسّ الميّت؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً له. هذا هو توجيه عدم شمول الحديث لهذا المثال، لكنّه فى حالات ما إذا كانت اليد أمينه، فمن الواضح هنا أنّه لا ضمان مع التلف الغير المنتسب إلى المكلّف، ففى حاله ما إذا كانت اليد أمينه، فهو ليس ضامناً فيما إذا تلف مال الغير الموضوع عنده أمانه من دون تعدٍّ، أو تفريطٍ منه، أى من دون أنْ يكون هو المتلف، فى هذه الحاله يكون الضمان أثراً للإتلاف، وهكذا فى كل الموارد التى لا يكون فيها ضمان بالتلف؛ حينئذٍ يكون الضمان مترتّباً على الإتلاف، فضمان هذا الأمين للعين يكون مترتّباً على إتلافه، يعنى على التلف المنتسب إليه. بناءً على هذا الميزان يكون الحديث شاملاً له؛ لأنّ هذا أثر مترتّب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف، فلو صدر منه اضطراراً، يعنى اتلف مال الغير الموضوع عنده أمانه، أو أمثالها، اضطراراً، أو نسياناً، أو خطئاً، بناءً على هذا الميزان ينبغى أنْ لا يكون ضامناً؛ لأنّ الحديث يشمله؛ لأنّ الأثر أثر للفعل بما هو منتسب إلى المكلّف؛ لأنّ الضمان مترتّب على الإتلاف؛ فحينئذٍ يشمله الحديث، ونلتزم بعدم الضمان. هذه ملاحظه تؤخذ على هذا الميزان.

لكن يمكن دفع هذه الملاحظه بالاستعانه بمسأله تقدّمت سابقاً، وهی مسأله الامتنان، إذا آمنّا بها، وأنّه يعتبر فی شمول الحديث لموردٍ أنْ يكون فيه امتنان ليس على نفس الشخص فقط، وإنّما يكون فيه امتنان على الأمّه، بناءً على هذا؛ حينئذٍ يمكن أنْ نقول أنّ عدم شمول الحديث لموردٍ إنّما هو باعتبار أنّ شموله لهذا المورد يعنی نفی الضمان عن هذا الشخص الذی أتلف مال الغير نسياناً، أو إكراهاً، ونفی الضمان عنه فيه خلاف الامتنان على المالک؛ ولذا لا يكون الحديث شاملاً له. وبعباره أكثر وضوحاً: يمكن أنْ نقول لا إشكال فی أنّ الفقهاء التزموا بالضمان فی هذا المثال، وأنّ الحديث لا يشمله، لكن لماذا لا يشمله ؟ هل لعدم انطباق الميزان السابق عليه ؟ كلا، وإنّما لأنّ قرينه الامتنان تمنع من شمول الحديث لهذا المورد، بحيث لو لم تكن هناک قرينه الامتنان لالتزمنا بمقتضى الميزان السابق بشمول الحديث له، وبعدم الضمان. فبناءً على الميزان الثانی هو أثر مترتّب على الفعل المنتسب إلى المكلّف بما هو فعل المكلّف، فالأمين إذا أتلف مال الغير نسياناً، أو إكراهاً، يمكن أنْ يشمله الحديث، ونلتزم بعدم الضمان. نعم، لا يمكن الالتزام بعدم الضمان لأنّ فيه خلاف الامتنان على الغير، فبقرينه الامتنان لا يشمله الحديث، وليس باعتبار عدم انطباق الميزان السابق عليه.

السيّد الشهيد(قدّس سرّه) ذكر ميزاناً ثالثاً لعدم شمول الحديث لهذه الموارد التی لا إشكال فقهيّاً فی عدم شمول الحديث لها، وحاصل ما ذكره هو: (1) أنّ الميزان هو أنْ يكون للاختيار والعمد دخل فی ترتّب الأثر على موضوعه، فكل أثرٍ يكون العمد والاختيار دخيلاًـ فی ترتّبه على موضوعه يكون الحديث شاملاً له، وكل أثرٍ يترتّب على موضوعه مطلقاً، يعنی لا يكون للاختيار والعمد دخل فيه، لا يشمله الحديث، وكل هذه الأمثله التی ذُكرت والتی اتّفقوا على عدم شمول الحديث لها ليس الاختيار والعمد دخيلاًـ فی ترتّب الأثر على الموضوع فيها؛ بل الأثر يترتّب على موضوعه مطلقاً بلا أنْ يكون للاختيار والعمد دخل فی هذا الترتّب، ومثال الملاقاه واضح، فالنجاسه لاـ تترتّب على الملاقاه مع كون الاختيار والعمد دخيلين فی ذلک، فليس للعمد والاختيار دخل فی ترتّب النجاسه على الملاقاه، ولا فی ترتّب الجنابه على حصول مسبّبها، وكذلک مثال مسّ الميّت، فوجوب الغسل مترتّب على مسّ الميّت وليس للاختيار والعمد دخل فی هذا الترتّب؛ ولذا كلّ هذه الموارد لا تكون داخله فی حديث الرفع؛ ولذا لاـ تُرفع هذه الآثار إذا حصلت اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً. نعم، الآثار التی تترتّب على الفعل ويكون للاختيار والعمد دخل فيها هی التی تُرفع، من قبيل الحدّ الذی يترتّب على شرب الخمر، فأنّ الاختيار والعمد مأخوذ فی ترتّب الحدّ على شرب الخمر، وله دخل فيه، فالأثر يترتّب على هذا الفعل مع كون الاختيار والعمد دخيلاًـ فی هذا الترتّب، فيكون مشمولاً للحديث.

ص: 178

1- (1) بحوث فی علم الأصول، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودی، ج 5، ص 55.

ثمّ ذكر(قدس سرّه) أنّ دخل الاختيار والعمد فی ترتّب الأثر إنّما يتحققّ فيما إذا كان الفعل هو متعلّق للحكم، لكن متعلّق للحكم تكليفی إلزامی، ومن الواضـح أنّ هـذا الحكم التكليفی الإلزامی الذی يتعلّق بالفعل ويبعث ويحرك نحوه يكون الاختيار والعمد دخيلاً فی ترتّب الحكم؛ لأنّه يستحيل التكليف بما هو ليس اختيارياً للمكلّف، والتكليف مشروط بالاختيار بلا إشكال، فيكون الاختيار دخيلًا فی ترتّب هـذا الحكم التكليفی علی المتعلّق، فی هـذه الحاله لا إشكال فی شمول حديث الرفع له؛ لأنّ الاختيار والعمد يكون دخيلًا فی ثبوت الحكم وتعلّقه بمتعلّقه؛ ولذا يشمل مثل شرب الخمر حتّی ننفی به الحرمه، فالحرمه حكم تكليفی وأثر شرعی يتعلّق بشرب الخمر، لكن الاختيار دخيل فی تعلّقه بشرب الخمر؛ لأنّ الاختيار شرط فی الأحكام التكليفيه، ولابدّ من فرضه. وفی الحاله الثانيه نفترض أنّ الأثر يترتّب علی موضوعه، وليس علی متعلّقه، لكنّ موضوعه موضوع خاص أفتُرِض فيه اعتبار القصد والاختيار كما هو الحال فی باب المعاملات، فيكون ترتّب الأثر الشرعی علی هذا الموضوع الذی لابدّ من فرضه مع الاختيار والقصد؛ حينئذٍ يكون الاختيار دخيلًا فی ترتّب هـذا الأثر عليه كما فی باب المعاملات. وأخری نفترض أنّ الأثر يترتّب علی موضوعه وليس علی متعلّقه، لكن يُفهم من أدلّه أخری أنّ القصد والعمد معتبر فيه كما هو الحال فی مسأله الإفطار الذی يترتّب عليه وجوب الكفّاره، فهـذا الأثر، وهو وجوب الكفاره يُفهم منه أنّ العمد والاختيار دخيل فی ترتّب وجوب الكفّاره علی الإفطار. فی هـذه الحالات يكون حديث الرفع شاملاً لها؛ لأنّ الأثر مترتّب علی موضوعه مع دخل الاختيار والعمد فی ذلك فيشمله الحديث. أمّا عندما يترتّب الأثر علی ذات الفعل مطلقاً من دون أنْ يؤخذ فيه الاختيار والعمد، مثل هذا لا يكون الحديث شاملًا له.

ص: ۱۷۹

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

ذكرنا في الدرس السابق أنّ هناك كلاماً ذكره السيد الشهيد(قدّس سرّه) وحاصله: أنّ عدم شمول الحديث الشريف لهذه الموارد ـــــــــ مثال الملاقاه، مثال مسّ الميّت، مثال الضمان، مثال الجنابه بحصول موجبها...الخ ـــــــــ ناشئ من أنّ الميزان في شمول الحديث لموردٍ ليس متحققّاً في هذه الموارد، والميزان في شمول الحديث لموردٍ هو أنْ يكون الاختيار والعمد دخيل في ترتّب الأثر على الفعل، فكل أثرٍ يُفهم من دليله أنّ الاختيار والعمد دخيل في ترتّبه على موضوعه، أو على متعلّقه يكون حديث الرفع شاملاً له، ويكون موجباً لرفع ذلك الأثر عندما يتحققّ واحدٌ من هذه العناوين، وكل موردٍ لا يكون للاختيار والعمد دخل في ترتّب الأثر على موضوعه، أو على متعلّقه؛ بل الأثر يترتّب على موضوعه أو متعلّقه مطلقاً لا يشمله حديث الرفع. وفي كل هذه الأمثله ليس للاختيار والعمد دخل في ترتّب الأثر فيها على موضوعه، أو متعلقه، فالملاقاه يترتّب عليها أثرها وهو النجاسه من دون أنْ يكون للعمد والاختيار دخل فيه، وهذا شيءٌ نفهمه من الأدلّه، وجوب غسل مسّ الميتّ هو أثرٌ شرعيٌ يترتّب على موضوعه وهو مسّ الميّت، وهو يترتّب عليه مطلقاً من دون أنْ يكون للعمد والاختيار دخلٌ في ذلك، فلا يشمله الحديث، وهكذا في سائر الأمثله.

ما ذكره(قدّس سرّه) بقطع النظر عن لحاظ الأمثله، وأنّ الميزان متوفّر في كلّ الأمثله، أو ليس متوفّراً في كلّها؛ لأنّ نفس الذي ذكرناه في الميزان السابق قد يُذكر أيضاً في هذا الميزان، وهو مسأله الضمان كأثرٍ شرعي يترتّب على الإتلاف في صوره كون اليد أمينه، هنا قلنا بأنّ الضمان مترتّب على الإتلاف المأخوذ فيه العمد والاختيار، إذا قلنا بأنّه يترتّب على ذلك؛ فحينئذٍ قد يُستشكَل في عدم شمول الحديث لمثل ذلك، إذا فهمنا من الدليل أنّ الضمان يترتّب على الإتلاف عندما يكون الفاعل مختاراً، وعامداً؛ حينئذٍ يكون الميزان متحققّ فيه، فلابدّ أنْ يشمله الحديث. بقطع النظر عن هذه الأمثله، الملاحظه التي ترِد على هذا الكلام هي أنّنا نستذكر ما تقدّم في جهةٍ سابقه من جهات البحث عن فقه الحديث، حيث طُرحت هناك مسأله أنّ الحديث هل يشمل كل الآثار مهما كانت، أو لا ؟ وقلنا هناك أنّه لا يشمل كل الآثار، وإنّما يشمل نوعاً واحداً من الآثار وهي الآثار الثابته للفعل لا بشرط واحدٍ من هذه العناوين، ولا بشرط عدم واحدٍ من هذه العناوين. يعني الآثار الثابته للفعل لا بقيد الخطأ، ولا بقيد عدم الخطأ، يعني العمد، لا بقيد النسيان، ولا بقيد التذكّر، مثل هذه الآثار يشملها الحديث. وأمّا إذا كانت الآثار مترتّبه على الفعل بقيد النسيان، ومُثّل له بسجدتي السهو المترتّبه على ترك الجزء نسياناً وسهواً، هذا لا يكون مشمولاً للحديث. أمّا الثاني والذي يرتبط بمحل كلامنا هو أنْ يكون الأثر مترتّباً على الفعل مقيّداً بعدم واحدٍ من هذه العناوين كما إذا ترتّب الأثر على الفعل بقيد العمد، وبقيد التذكّر، وبقيد الاختيار، مثل هذا أيضاً لا يكون مشمولاً للحديث؛ لأنّه بمجرّد أنْ نفترض عروض واحدٍ من العناوين فأنّ الحكم بطبيعه الحال يرتفع جزماً وقهراً بلا حاجه إلى الاستدلال بحديث الرفع على رفعه؛ لأنّ الحكم والأثر بحسب الفرض مقيّد بحاله العمد، وبالتذكّر، فإذا عرض الخطأ، فبطبيعه الحال يرتفع هذا الحكم بارتفاع موضوعه، وارتفاع شرطه، وبلا حاجه إلى الاستدلال عليه بحديث الرفع. وكذلك إذا كان مقيّداً بحاله التذكّر، فعندما يطرأ النسيان يرتفع الحكم قهراً؛ فلذا حديث الرفع لا يشمل مثل هذه الآثار، وإنّما يشمل الأثر الذي يترتّب على الفعل من دون أنْ يكون مقيّداً لا بالخطأ، ولا بالعمد،

لا بالنسيان، ولا بالتذكّر، لا بالاضطرار، ولا بالاختيار. بناءً على هذا الكلام؛ فحينئذٍ كيف يقول فى المقام بأنّ الميزان فى شمول حديث الرفع هو أنْ يكون للاختيار والعمد دخل فى ترتّب الأثر على موضوعه، فالاختيار والعمد دخيل فى ترتّب الأثر على موضوعه، وهذا يدخله فى القسم الثانى من التقسيمات المتقدّمه فى الجهه السابقه، يكون معنى هذا أنّ الأثر مترتّب على موضوعه مقيّداً بحاله الاختيار، وبحاله العمد، فإذا كان ترتّب الأثر على موضوعه مقيّداً بحاله العمد، فمن الواضح حينئذٍ أنّه إذا طرأ الخطأ يرتفع هذا الحكم بلا حاجهٍ إلى التمسّك بحديث الرفع. وهكذا إذا طرأ الاضطرار وارتفع الاختيار؛ حينئذٍ يرتفع الحكم؛ لأنّ المفروض أنّ الاختيار له دخل فى ترتّب الأثر على موضوعه، فإذا كان مضطراً يرتفع الحكم.

ص: ١٨٠

فإذن: لا مجال للقول بأنّ الميزان فى شمول حديث الرفع لموردٍ أنْ يكون للاختيار والعمد دخل فى ترتّب الأثر؛ لأنّنا إذا قلنا بهذا؛ فحينئذٍ سوف نستغنى عن الاستدلال بحديث الرفع فى كل موردٍ يُدّعى شمول حديث الرفع له؛ لأنّ الذى يُدّعى شمول حديث الرفع له هو خصوص ما يكون للاختيار والعمد دخل فى ترتّب الأثر على موضوعه، هذا يشمله حديث الرفع، وفى هذا المورد نحن لا نحتاج إلى حديث الرفع؛ لأنّ الأثر يرتفع باعتبار أنّ ترتّبه مقيّد بالاختيار وبالعمد، فإذا حصل الاضطرار، أو الخطأ فسوف يرتفع هذا الأثر بلا حاجهٍ إلى حديث الرفع.

يبدو أنّ الأقرب من هذه الوجوه التى ذكرناها لتفسير الاتفاق على عدم شمول حديث الرفع لهذه الموارد هو الوجه المتقدّم سابقاً، وهو مسأله الانتساب، حيث أنّ له نكته عرفيّه مقبوله وهو أنّ الميزان فى شمول الحديث لموردٍ أنْ يكون ترتّب الأثر على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف، وليس على ذات الفعل. النكته العرفيّه لهذا الميزان ذكرناها سابقاً وهى أنّه يُفهم من الحديث أنّ طرو هذه العناوين ـــــــ الاضطرار، الخطأ، النسيان، الإكراه ـــــــ كأنّه يخفف، أو يلغى انتساب الفعل إلى فاعله، كأنّ العرف يقول بانتساب الفعل إلى فاعله عندما يصدر من الإنسان المختار وهو مختار، وعالم، وعامد؛ حينئذٍ ينتسب الفعل إليه، فيقال(قتل)، بينما إذا هو أكره على هذا الفعل؛ فحينئذٍ يضعُف انتساب الفعل إليه، أو يزول فى نظر العرف المسامحى، فمن هنا يكون هذا مبررّاً، يعنى عروض واحدٍ من هذه العناوين يكون مبررّاً لكى يكون موجباً لارتفاع الأثر؛ لأنّ الأثر يترتّب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف، فعندما يُفترَض أنّ الأثر هكذا؛ حينئذٍ من المعقول أنْ يقال: إذا صدر الفعل اضطراراً؛ فحينئذٍ يخف الانتساب، ويكون الأثر مرفوعاً. هذه النكته العرفيّه قد تكون مقبوله لعدم شمول الحديث لمثل هذه الموارد. وهذا الميزان فى شمول الحديث لموردٍ غير متحققّ فى معظم هذه الموارد، فالنجاسه ليست مترتّبه على الملاقاه بما هى منتسبه إلى المكلّف، وإنّما هى مترتّبه على ذات الملاقاه، والحكم بالجنابه ليس مترتّباً على حدوث موجبها بما هو منتسب إلى المكلّف؛ بل هو مترتّب على ذات حدوث موجب الجنابه، ووجوب الغسل ليس مترتّباً على مسّ الميّت بما هو منتسب إلى المكلّف، وإنّما هو مترتّب على ذات المسّ، وهذا يحتاج إلى إثباتٍ بلحاظ الأدلّه الداله على هذه الموارد، بعضها مسلّم بلا إشكال من قبيل النجاسه المترتّبه على ذات الملاقاه، لكن بعض الأمثله تقدّم سابقاً أنّه قد يُستشكل فى تحققّ هذا الميزان فيها، وهى مسأله الضمان من قِبل الأمين عندما يُتلف حاجه، فهنا الانتساب واضح، يعنى أنّ الضمان يترتّب على الإتلاف، يعنى على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف. نعم، قد نشكّك فى تحققّ الاختيار والعمد فى المقام، لكن هو مترتّب على الإتلاف بما هو منتسب إلى المكلّف، فإذا كان كذلك؛ فحينئذٍ يكون الحديث شاملاً له ورافعاً للضمان فيما إذا صدر نسياناً، فإذا أتلف مال الغير نسياناً، أو اضطراراً، أو إكراهاً، فهل يكون ضامناً أو لا ؟ الظاهر هذا النظام موجود؛ لأنّ الأثر يترتّب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف، وليس على ذات

التلف، وإنّما على الإتلاف بما هو منتسب إلى المكلّف؛ فينبغى أنْ يكون الحديث شاملًا له، فإذا شمله الحديث، فلابدّ أنْ نحكم بعدم الضمان، وفى هذه الحاله اتفقوا فقهيّاً على أنّه لا إشكال فى الضمان، ممّا يعنى أنّ الحديث لا يشمل هذا المورد أيضاً، لكن هذا الميزان للشمول متحققّ فيه، لكن قلنا أنّه يمكن التغلّب على هذا الاتفاق على الضمان وعدم شمول الحديث له بنكتةٍ أخرى غير هذه النكته، وهى نكته الامتنان، أنْ لا يكون فى شمول الحديث لموردٍ خلاف الامتنان على شخص آخر، وإنْ كان فيه امتنان على الشخص الأوّل، لكن يُشترط أنْ لا يكون فيه خلاف الامتنان على الشخص الآخر، وشمول الحديث لهذا المورد، وبالتالى نفى الضمان فيما إذا اتلف مال الغير نسياناً، أو اضطراراً، أو إكراهاً هو خلاف الامتنان بالنسبه إلى المالك، فلا يشمله الحديث لهذه النكته. وإن كان لازم هذا الكلام أنّه لو لم نسلّم هذه النكته، ولو لم نقبل نكته الامتنان، فلابدّ أنْ نلتزم بشمول الحديث لهذا المورد، ونلتزم بأنّ الأمين إذا أتلف مال الغير اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً، فلا ضمان عليه. هذا ما يرتبط بالأمر السادس.

ص: ۱۸۱

الأمر السابع من فقه الحديث: تعرّض فيه الأصوليون والمحققون إلى البحث عن أنّ الحديث هل يشمل كل الأحكام بكل أقسامها ؟ فهناك أحكام تكليفيّه، وهناك احكام وضعيّه، وهناك أحكام تكليفيه مرّه تكون أحكاماً استقلاليه، ومرّه تكون أحكاماً ضمنيه، فهل يشمل حديث الرفع كل هذه الأحكام الشرعيّه، أو يختص ببعضها ؟ دخلوا فى هذا البحث، وتكلّموا فى ثلاثه أقسام: تكلموا أوّلاً فى الأحكام التكليفيه الاستقلاليه من قبيل وجوب الصلاه، وحرمه شرب الخمر وأمثالها، ثمّ تكلموا فى الأحكام التكليفيّه الضمنيه من قبيل وجوب السوره فى الصلاه، وحرمه المانع من الصلاه، ووجوب الجزء والشرط وأمثالهما هذه كلّها تكاليف ضمنيه، هل يشملها حديث الرفع أو لا ؟ ثمّ تكلّموا ثالثه فى الأحكام الوضعيّه من قبيل الصحّه والبطلان وأمثالها. فهنا عدّه مقامات:

المقام الأوّل: الأحكام التكليفيه الاستقلاليه : هل يشملها حديث الرفع، أو لا يشملها ؟ قد يلحظ الحكم التكليفى الاستقلالى بالنسبه إلى متعلقه ويُتكلّم فى أنّ حديث الرفع يشمله أو لا يشمله ؟ وقد يلحظ الحكم التكليفى الاستقلالى بالنسبه إلى موضوعه، والفرق بين المتعلّق والموضوع واضح، الأوّل من قبيل وجوب الصلاه بالنسبه إلى الصلاه، فالصلاه متعلق بهذا الحكم الشرعى، وحرمه شرب الخمر، فشرب الخمر متعلّق بهذا الحكم الشرعى. ومره يكون لدينا حكم استقلالى تكليفى يُلحظ بالنسبه إلى موضوعه ويترتب على موضوعه، وجوب الكفّاره يترتب على الإفطار، والإفطار ليس متعلّقاً لوجوب الكفّاره، وإنّما هو موضوعاً لوجوب الكفّاره يترتّب عليه كما يترتّب أى حكم شرعى على موضوعه، وجوب الديّه مترتب على القتل وأمثال هذه الأمور. فهذا الحكم قد يُلحظ مرّه بلحاظ المتعلّق، وقد يُلحظ بالنسبه إلى موضوعه.

أمّا بالنسبه إلى الأوّل: هنا ذكروا بشكلٍ عام بأنّ هذه الأفعال التى تقع متعلّقاً للحكم التكليفى الاستقلالى، أو موضوعاً للحكم الاستقلالى التكليفى إذا ما عرض عليها واحد من هذه العناوين، فلا إشكال فى أنّ حديث الرفع يكون شاملاً لها، سواء كان متعلّقاً، أو كان موضوعاً، فإذا شرب الخمر اضطراراً، أو إكراهاً يشمله الحديث، ويرفع أثره الذى هو الحرمه، والحد ....الخ من الآثار التى تترتّب على شرب الخمر. هذا هو الحكم التكليفى الاستقلالى، وهو يرتفع لشمول حديث الرفع لهذا المورد إذا تعنون بأحد العناوين التسعه المذكوره فى الحديث، وهكذا الحكم التكليفى بالنسبه إلى موضوعه، فإذا أفطر نسياناً، أو إكراهاً، أو اضطراراً، فيرتفع عنه الأثر الذى هو وجوب الكفّاره؛ لطرو واحدٍ من هذه العناوين التى أوجبت رفع الفعل، ورفع الفعل يكون برفع أثره وحكمه، فينفى وجوب الكفاره حينئذٍ. أيضاً هنا يُذكر ما تقدّم، النتيجه التى وصلنا إليها فى البحث السابق، هنا أيضاً يُذكر أنّ هذا الحكم التكليفى الاستقلالى حتّى يشمله الحديث لابدّ أنْ نفترض أنّه يترتب على موضوعه الذى هو الفعل، فما هو المختار فى البحث السابق لابدّ أنْ نشترطه هنا، فإذا اخترنا هناك ـــــــ مثلاً ــــــــ أنّه يشترط أنْ يترتّب عليه بما هو منتسب إلى المكلّف، فهنا أيضاً نقول أنّه يشترط أنْ يكون الأثر مترتباً على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر يترتب على الفعل مطلقاً وإن لم يكن منتسباً إلى المكلّف، مثل هذا الأثر الذى هو حكم تكليفى استقلالى لا يشمله حديث الرفع، فإذا قلنا بالميزان الأوّل نطبقه فى محل الكلام، وإذا قلنا بالميزان الثانى أيضاً نطبقه فى محل الكلام؛ وحينئذٍ قلنا أنّ هذا البحث يكون أشبه بالبحث الفقهى، أنّ الأثر يترتّب على الفعل بما هو منتسب إلى ما نفهمه منه، ووجوب القضاء مترتّب على ذات ترك الفريضه، أو مترتّب على ترك الفريضه بنحوٍ أشبه بالعدم النعتى ؟ يعنى الترك الصادر من المكلّف للفريضه بما هو كذلك، فإذا كان بما هو كذلك؛ فحينئذٍ يشمله الحديث. وأمّا إذا كان مترتباً على ذات ترك الفريضه، وليس بما هو منتسب إلى المكلّف، أو مترتب على ذات الفوت، إذا فاتته الفريضه يجب عليه القضاء، وليس الفوت المنتسب إلى المكلّف؛ حينئذٍ هذا

لا يشمله الحديث. مثل هذا الحكم التكليفى الاستقلالى أيضاً لا يكون مشمولاً للحديث.

ص: ١٨٢

أيضاً ذكروا بأنّ الحكم التكليفی الاستقلالی بالنسبه إلی متعلّقه، تاره يكون الحكم من الكلّی الساری الذی يُعبّر عنه بمطلق الوجود، ساری فی جميع الأفراد، وبعباره أخری الانحلالی. ومره يكون من قبيل أكرم كل عالم. ومره يكون متعلّق الحكم بنحو الكلّی بنحو صرف الوجود لا ـ بنحو مطلق الوجود مثل (أكرم عالماً)، و(اعتق رقبه)، ويوجد فرق بينهما، فهناك يوجد انحلال وسريان إلی جميع الأفراد، أی حكم يسری إلی جميع أفراد الطبيعه، بينما هنا لا ـ يسری الحكم إلی جميع أفراد الطبيعه، وإنّما المطلوب هو فرد واحد من هذه الطبيعه، لأنّ المطلوب هو صرف الوجود لهذه الطبيعه. فی الأوّل(الانحلاليه) فيما إذا كان المطلوب هو الطبيعه بنحو مطلق الوجود هنا إذا اضطرّ المكلّف، أو نسی، أو أكره علی مخالفه التكليف، فأمُر بإكرام كل عالم وأكره هو علی ترك إكرام فردٍ من أفراد العالم، نهاه عن الكذب ـــــــ وهذا أمر انحلالی ـــــــ وأُكره علی المخالفه بأنْ يكذب مرةً واحده، فی هذه الحاله يجری الحديث لنفی الوجوب، يعنی إذا ترك إكرام زيد عندما يقول(أكرم كل عالم) بنحو العموم الاستغراقی، وهو ترك أكرام زيدٍ اضطراراً، أو أكره علی ترك إكرامه، هنا يجری الحديث وينفی وجوب أكرام زيد، باعتبار أنّ هذا الوجوب أثر لإكرام زيدٍ، كما نجری الحديث لنفی الحرمه عن شرب الخمر عندما يقع اضطراراً، هنا نجری الحديث لنفی الوجوب عن أكرام زيدٍ، فيسقط عنه هذا الوجوب، فلا يجب عليه أكرام زيدٍ باعتباره مكره علی تركه، أو مضطرّ إلی تركه، فيجری فيه الحديث لنفی هذا الوجوب. كذلك إذا كذب مره واحده إكراهاً، أو اضطراراً، هنا أيضاً يجری الحديث لنفی حرمه ما صدر منه؛ لأنّه صدر منه إكراهاً، أو اضطراراً. هذا إذا أكره علی مخالفه التكليف. أمّا إذا أكره علی موافقه التكليف، قال له(أكرم كل عالم) وأكره علی أكرام زيدٍ فأكرمه مكرهاً، هنا هل يجری الحديث ، أو لا يجری ؟ قالوا : لا يجری الحديث؛ لأنّه لا امتنان فی نفی الوجوب عن هذا الإكرام الذی أكره عليه؛ بل بالعكس؛ إذ لعلّ فيه خلاف الامتنان، فإذا أجرينا الحديث، ونفينا الوجوب عن هذا الفرد الذی وقع إكراهاً، هذا ليس فيه امتنان علی المكلّف؛ لأنّ المكلّف أكرمه، فليكن هذا امتثالاً لهذا التكليف، فيبقی الوجوب، ويكون هذا امتثالاً، وجريان الحديث لنفی هذا الوجوب ليس فيه امتناناً علی هذا المكلّف؛ فحينئذٍ لا يجری هذا الحديث لنكته الامتنان فی هذا الفرض. وهكذا إذا فرضنا فی مثال النهی إذا أكره علی ترك الكذب فی آنٍ واحدٍ، مره واحده فی ظرف معيّن، هنا هل هناك معنیً لجريان الحديث لنفی حرمه هذا ؟ لا موجب لهذا؛ لأنّه ليس امتناناً عليه أنْ نقول أنّ هذا الترك ليس امتثالاً ـ للنهی، فلا ـ يكون امتثالاً ـ لحرمه؛ بل نقول أنّه امتثال لحرمه وإنْ وقع اضطراراً، أو إكراهاً، الحرمه لا ـ ترتفع عن ذلك؛ فحينئذٍ يكون شمول الحديث لهذا الترك بمعنی نفی الحرمه، ونفی الحرمه ليس فيه امتنان، فلا يكون الحديث شاملاً ـ له. هذا كلّه فيما إذا كانت المتعلّق للحكم التكليفی الاستقلالی مأخوذ بنحو الطبيعه الساريه وبنحوٍ الانحلال، بنحو مطلق الوجود.

ص: ۱۸۳

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كـان الكلاـم في الجهه السـابعه من فقه الحـديث، وقلنـا أنّ الكلام يقع في شـمول حـديث الرفع للأحكام الاسـتقلاليه، والأحكام الضـمنيه، والأحكـام الوضـعيّه، وتعرّضـنا في الـدرس السابق إلى الحكم الاسـتقلالي، وذكرنا بعض الشـروط التي لابـدّ منها حتّى يشمل حديث الرفع الحكم الاستقلالي.

وانتهى الكلاـم إلى مـا إذا كـان الحكم الاسـتقلالي مـأخوذاً بنحـو صـرف الوجود، لاـ بنحو مطلق الوجود من قبيـل(أكرم عالمـاً) أو(تجب الصـلاه) في وقتٍ موسّـع، صـرف وجود الصـلاه في هـذا الوقت الممتـد من الزوال إلى الغروب، ففي حـاله مـا إذا أُخذ الحكم على نحو صـرف الوجود، فمن الواضـح أنّه إذا أضـطرّ، أو أُكرِه على ترك الطبيعي، أي أُكرِه على ترك الصـلاه في تمام الوقت، أو أُكرِه على ترك إكرام عـالمٍ ما من العلماء، في هـذه الحاله لا إشـكال في أنّ حـديث الرفع يشـمل مثل هـذا التكليف، ويـدل على سـقوطه؛ لأـنّ الطبيعه بنحوٍ صـرِف الوجود التي تعلّق بهـا التكليف، قـد تعلّق بهـا الإكراه، أو الاضـطرار، فإذا تعلّق بها الاضـطرار، يكون مفـاد حـديث الرفع هو رفع الحكم المـترتب على هـذه الطـبيعه بنحو صـرف الوجود التي تعلّق بهـا الاضـطرار، فيرتفـع هـذا الحكم عنه، والـذي معنـاه في الحقيقه سـقوط التكليف، أي سـقوط وجوب الصـلاه بنحو صـرف الوجود، وسـقوط وجوب إكرام العالم بنحو صِرف الوجود، وهذا من آثار شمول حديث الرفع لهذا المورد. وهذا واضح.

وإنّمـا الكلاـم في مـا إذا أُكرِه على ترك فردٍ من أفراد الطبيعه، ولم يُكره على ترك الطبيعه، كما إذا فرضـنا أنّه أُكره على ترك الصـلاه في وقتٍ معيّنٍ من هـذا الوقت الوسـيع، أو أُكره على ترك إكرام فردٍ من أفراد العـالم في مثال(أكرم عالماً) بنحو صـرف الوجود، لا أنّ الإكراه يكون على الطبيعه بتمام أفرادها، وإنّما يكون الإكراه على ترك فردٍ من أفرادها. في هـذه الحاله لا يشـمله حديث الرفع، وعُللّ في كلماتهم باعتبار أنّ ما تعلّق به الأثر، أو ما ترتّب عليه الأثر الشـرعي هو غير ما تعلّق به الاضطرار، فما تعلّق به الاضطرار هو الفرد، فهو أكره على ترك الفرد، لا ترك الطبيعه، بينما المفروض أنّ ما تعلّق به التكليف، وما هو معروض للأثر الشـرعي هو عبـاره عن الطبيعه. إذن: ليست الطبيعه التي تعلّق بهـا الحكم هي التي تعلّق بهـا الاضـطرار، وإنّما الحكم تعلّق بشـيءٍ والاضـطرار تعلّق بشـيءٍ آخر، ومثـل هـذا لاـ يشـمله حـديث الرفع؛ لأنّنـا اشترطنا سابقاً في شـمول حـديث الرفع لموردٍ أنْ يكون الاضـطرار متعلّقاً بنفس ما يتعلّق به الأثر الـذي يُراد رفعه بحديث الرفع، فإذا تعلّقت الكفّاره ـــــــ مثلاً ـــــــ أو الحدّ بشـرب الخمر، وشـرب الخمر صار مورداً للاضـطرار، فمثل هذا يشـمله حديث الرفع. وأمّا إذا فرضـنا أنّ الاضطرار تعلّق بشيءٍ وأردنا أنْ نرفع بحـديث الرفع أثراً لم يترتب على هـذا الشـيء الـذي اضـطرّ إليه المكلّف، هـذا لا يشـمله الحديث، ولا يدلّ على رفع ذلك الأثر، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر الشـرعي يترتب على الطبيعه، ففي وجوب الصـلاه تكون طبيعه الصـلاه هي الواجبه، وليس هذا الفرد المحددّ لهذا الزمان الخاص، وإنّما طبيعه الصلاه هي التي تكون واجبه، فالوجوب يطرأ على الطبيعه بنحو صـرف الوجود، والاضـطرار لم يتعلّق بنفس الطبيعه، وإنّما تعلّق بفردٍ من افرادها، ومثل هذا لا يشمله حديث الرفع، ولا يدل على سـقوط التكليف في الطبيعه بنحو صرف الوجود؛ بل يبقى التكليف بالطبيعه بنحو صرف الوجود، ولا يسقط؛ ولذا لا إشكال في أنّه يجب على المكلّـف أنْ يـأتي بالصـلاه في وقتٍ آخر ليس مـورداً للاضـطرار، وفي مثـال الإـكرام يجب على المكلّف أن

يُكرم عالماً آخر غير هذا العالم الذى أضطرّ إلى ترك إكرامه؛ لأنّ حديث الرفع لا يشمل هذا الأثر الذى يترتب على الطبيعه مع عدم عروض الاضطرار على نفس الطبيعه. مع عروض الاضطرار على الفرد، أى أنّه مضطر إلى ترك الفرد، فيمكنه ترك الفرد، لكن هذا لا يعنى سقوط التكليف بالطبيعه؛ بل يبقى التكليف بالطبيعه باقٍ على حاله، ويدعو المكلّف إلى امتثاله فى ضمن فردٍ آخر، بخلاف ما إذا فرضنا أنّه اضطرّ إلى ترك كل أفراد الطبيعه، ولن يتمكن من الصلاه فى طول الوقت، فأنّه يسقط عنه الوجوب بلا إشكال؛ لأنّ ما اضطرّ إليه هو نفس ما تعلّق به الأثر الشرعى، فالحديث يكون دالاًّ على رفع الأثر الشرعى، الذى يعنى رفع الوجوب. أو بعباره أخرى: سقوط هذا الوجوب.

ص: ۱۸۴

هذا كلّه إذا لم نقل برأى تقدّمت الإشاره إليه، وهو أن نُفسّر الرفع فى الحديث بأنّه رفع تنزيلى تعبّدى تشريعى للوجود الحقيقى لهذه العناوين، فهذا الكلام يكون تامّاً. وأمّا إذا قلنا بأنّ الرفع رفع تعبّدى تنزيلى تشريعى للوجود الحقيقى لهذه العناوين، هنا يمكن أنْ يقال فى هذا المقام بسقوط التكليف بالاضطرار إلى ترك فردٍ من أفراد الطبيعه، باعتبار أنّ هذا الرأى ــــــــ كما تقدّم ــــــــ مرجعه إلى أنّ مورد الاضطرار، أى الوجود الحقيقى لهذا الفعل الذى طرأ عليه الاضطرار يُرفع رفعاً تنزيليّاً تشريعيّاً، ومعنى الرفع التنزيلى التشريعى هو اعتباره كأنّ المتحقق هو نقيضه، فإذا اضطرّ إلى الفعل يُرفع الفعل، ويُعتبر أنّه لم يأتِ بالفعل، وإذا اضطرّ إلى الترك أيضاً نفس الكلام يُطبّق، فيُرفع الترك الذى اضطرّ إليه وينزّل منزله الوجود، كما أنّه إذا اضطرّ إلى الفعل يُرفع الفعل ويُنزّل منزله العدم، فكأنّه ما شرب الخمر، يعنى يُنزّل شرب الخمر منزله عدم شرب الخمر، فكذلك إذا اضطرّ إلى الترك، كما فى محل كلامنا، كما لو اضطرّ إلى ترك الصلاه فى وقتٍ محدّد، هذا يُرفع، يعنى يُنزّل ما اضطرّ إليه منزله نقيضه، يعنى منزله الوجود، كأنّه يُعتبر تشريعاً قد أدّى الصلاه فى هذا الوقت الذى اضطرّ فيه إلى تركها، وكأنّه يُعتبر شرعاً قد أكرم هذا الذى اضطرّ إلى ترك إكرامه، فهو ــــــــ مثلاً ــــــــ قد اضطر إلى ترك إكرام زيدٍ العالم، لكن حديث الرفع يُنزّل ما اضطرّ إليه منزله نقيضه، فكأنّه ما ترك إكرامه؛ بل أكرمه؛ وحينئذٍ لابدّ من الالتزام بسقوط التكليف.

لكنّ أصل هذا المبنى قد تقدّم مناقشته سابقاً، وتقدّم أنّ الصحيح هو أنّ الرفع رفع حقيقى للوجود التشريعى، الذى مثاله فى الحقيقه إلى أنّ هذا الوجود الحقيقى لا يترتّب عليه شىءٌ فى عالم التشريع، فإذا اضطرّ إلى الفعل، فأنّه لا يترتّب على هذا الفعل شىءٌ فى عالم التشريع، وإذا اضطرّ إلى الترك، كما فى محل كلامنا، فليس لهذا الترك أثر، ولا يترتّب عليه أثر فى عالم التشريع؛ فحينئذٍ يبقى التكليف على حاله، ويدعو المكلّف إلى الإتيان بالطبيعه فى ضمن فردٍ آخر، وهذا معنى عدم شمول حديث الرفع لهذا المورد. هذا بالنسبه إلى الأحكام الاستقلاليه.

ص: ۱۸۵

الآن نأتی إلی الأحکام الضـمنیّه: ومثاله إذا اضـطرّ إلی ترک السوره فی الصلاه، یعنی اضطرّ إلی ترک جزءٍ من مرکّبٍ، أو شرطٍ فی مشـروطٍ، فإذا اضـطرّ إلی ترک هـذا الجزء، أو الشـرط، فهل یجری حـدیث الرفع ؟ وحدیث الرفع علی تقدیر الجریان یجری لرفـع الوجـوب الضـمنی المتعلّق بهـذا الجزء؛ لأنّ الوجوب الـذی یتعلّق بمرکّبٍ ینحـلّ إلی وجوبـات ضـمنیّه بعـدد أجزاء ذلک المرکّب، فـالسوره هی أحـد أجزاء الصـلاه، فـإذا اضـطرّ إلی ترک السـوره؛ حینئـذٍ معنی شـمول حـدیث الرفـع لهـذا هو سـقوط الوجوب الضـمنی المتعلّق بـالسوره، ولازمه أنّ الوجوب الاسـتقلالی المتعلّق بالمجموع المرکّب من السوره وغیرها، بطبیعه الحال أیضـاً یسـقط بالاضـطرار إلی ترک أحـد أجزاء ذلـک المرکّب، یعنی هـذا الـذی یضـطر إلی ترک السوره، لاـ یکلّف بـالسوره، وبطبیعه الحال لا یُکلّف بالواجب المرکّب من السوره وغیرها، فکل منهما یسقط إذا قلنا بشمول الحدیث لهذا المورد.

بحث آخر: علی تقدیر شـمول حدیث الرفع للواجبات الضـمنیّه، وما یقتضـیه شـموله لها من سـقوط الوجوب الضمنی، والوجوب الاسـتقلالی المتعلّق بالمجموع المرکّب منه ومن غیره، علی هـذا التقـدیر یقع الکلام فی إمکان تصـحیح الفعل الخالی من ذلک الجزء الذی اضـطر المکلّف إلی ترکه بحسب الفرض، و عدم إمکان تصحیحه. هو اضطرّ إلی ترک السوره، فهل یمکن تصحیح باقی الأجزاء، أی الصـلاه من دون السوره إذا جاء بها المکلّف، والبناء علی صـحّه هذه الصـلاه ؟ یعنی هل یمکن تصحیح الباقی بحدیث الرفع ولیس بدلیلٍ آخرٍ، أو لا یمکن ذلک ؟

أمّا بالنسـبه إلی اصل شـمول الحدیث للواجبات الضـمنیّه، فمن الواضح أنّ الاضطرار إلی ترک السوره یمکن فرضه فی جزء من الوقت، وأخری یکون الاضطرار إلی ترک السوره فی تمام الوقت.

فإذا فرضنا أنّ الاضطرار إلى ترک السوره فی جزء الوقت، فلا إشکال فی عدم جریان حدیث الرفع لإسقاط الوجوب الضمنی المتعلّق بالسوره، ولا لإسقاط الوجوب الاستقلالی المتعلّق بالمجموع المرکب، والسبب فی ذلک هو ما تقدّم الإشاره إلیه قبل قلیلٍ من أنّ ما اضطرّ المکلّف إلی ترکه لیس هو الطبیعه، وإنّما اضطرّ إلی ترک فردٍ من أفرادها، الصلاه فی هذا الوقت، هو فی هذا الوقت غیر متمکّن من الإتیان بالطبیعه المرکبه من عشره أجزاء، فما اضطرّ إلیه هو الفرد، بینما ما تعلّق به التکلیف هو الطبیعی الذی له أفراد کثیره، فی هذا الوقت، وفی الوقت الثانی .... وهکذا، ویُطلَب منه الطبیعه بنحو صِرف الوجود، هذا هو معروض الحکم، وهو لم یضطرّ إلی ترک هذا بحسب الفرض، وإنّما اضطرّ إلی ترک فردٍ من أفراده، فلا یشمله الحدیث؛ لأنّ الشرط فی شمول الحدیث لموردٍ أن یکون الاضطرار متعلقاً بنفس ما یتعلّق به الأثر، وبنفس ما یترتّب علیه الأثر، فإذا کان الأثر ______ الوجوب ______ متعلّقاً بالطبیعه بنحو صرف الوجود، والذی هو محل کلامنا، بینما الاضطرار لم یتعلّق بذلک، وإنّما تعلّق بفردٍ من أفرادها؛ ولذا لا یکون الحدیث شاملاً لذلک، وبهذا لا یسقط الوجوب المتعلّق بالطبیعه، ولا یسقط الوجوب غیر المتعلّق بهذا الفرد، وأنّ الوجوب الضمنی المتعلّق بهذا الفرد هو فی الحقیقه من نتائج الوجوب الاستقلالی المرکّب من عشره أجزاء بما فیها السوره، فلیس لدینا وجوبات ضمنیّه، وإنّما لدینا وجوب استقلالی متعلّق بالمرکب من عشره أجزاء، هذا الوجوب ینحلّ إلی وجوبات ضمنیه بعدد الأجزاء، وکما قلنا بأنّ الوجوب الاستقلالی باقٍ علی حاله، ولا یسقط بالاضطرار إلی ترک فردٍ من أفراده؛ حینئذٍ یبقی الوجوب الضمنی لذلک الجزء علی حاله ولا یسقط بمجرّد الاضطرار إلی ترک السوره فی جزء من أجزاء الوقت. هذا أیضاً لا کلام فیه، یعنی لیس فیه کلام کثیر.

ص: ۱۸۷

وإنّما الكلام يكون فی الفرض الثانی: وهو ما إذا كان الاضطرار لترک الجزء مستوعباً لتمام الوقت، هل يشمله الحديث أو لا يشمله الحديث ؟

قالوا: أنّ الحديث يجری ويشمله، ويكون رافعاً لكلا الوجوبين المشار إليهما سابقاً، يعنی يرفع الوجوب الاستقلالی المتعلّق بالمركّب من عشره أجزاء بما فيها السوره، وأيضاً يرفع الوجوب الضمنی المتعلّق بنفس السوره، فلا وجوب للسوره؛ بل لا وجوب للصلاه المركّبه من عشره أجزاء بما فيها السوره. وهذا هو معنی شمول الحديث لهذا المورد، ولا مشكله فی هذا الشمول، والمشكله السابقه لا ترِد هنا؛ لأنّ الاضطرار تعلّق بنفس ما يعرض عليه الحكم، والحكم تعلّق بالطبيعه، والاضطرار أيضاً تعلّق ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ بالطبيعه، بأن اضطرّ إلی ترک كل أفراد الطبيعه، فإذا اضطرّ إلی ترک كل أفراد الطبيعه، فهو مضطرّ إلی ترک الطبيعه، فلا مشكله فی شمول الحديث لذلک، فيشمله الحديث، ويقتضی سقوط الوجوب الضمنی، والوجوب الاستقلالی.

نعم، استُشكل فی شمول الحديث لهذا المورد بعدّه إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ الاضطرار لم يتعلّق بنفس ما تعلّق به الأثر الشرعی، لكن من زاويهٍ أخری، باعتبار أنّ الاضطرار تعلّق بالترک، فهو اضطرّ إلی ترک الجزء، لا أنّه اضطرّ إلی فعل الجزء، هذا هو محل كلامنا. بينما الأثر الشرعی، أی الوجوب الاستقلالی، والوجوب الضمنی يترتب علی فعل هذه الأجزاء بما فيها السوره، مترتّب علی فعل السوره. إذن: الأثر الشرعی مترتب علی الفعل، بينما الاضطرار متعلّق بالترک، فلم يتّحد متعلّق الاضطرار مع معروض الأثر الشرعی، وقد ذُكر سابقاً أنّ الحديث لا يكون شاملاً للمورد فی مثل هذه الحاله؛ لأنّ الترک وإن اضطر إليه المكلّف، لكن ليس له وجود تشريعی حتّی يُرفع بحديث الرفع، فأنّ الحديث يرفع الأثر الذی له وجود تشريعی، ويرفع الفعل الذی له وجود تشريعی، والذی له وجود تشريعی هو الفعل، وهو لم يضطرّ إليه، وإنّما اضطرّ إلی الترک، والترک ليس له وجود تشريعی حتّی يُرفع بحديث الرفع.

وجوابه: لا نُسلّم أنّ الترک لیس له وجود تشریعی فی عالم التشریع. نعم، لیس بالدقّه له وجود تشریعی لکن الذی یُفهم عرفاً من هذا أنّ له وجود تشریعی، فالأمر بالصلاه یُفهم منه عرفاً النهی عن ترکها، والذی یُفهم من الأمر بکل شیءٍ النهی عن ترکه، فلا نرید أنْ نقول أنّ الأمر بالشیء یمثّل حکمین شرعیین مستقلّین، أحدهما یتعلّق بالفعل، والآخر نهی عن الترک، لکن العرف یری أنّ الترک له وجود تشریعی، وأثره النهی، فلا یقال أنّ الترک لیس له وجود تشریعی؛ بل له وجود تشریعی بالنظر العرفی المسامحی، فإذا کان له وجود تشریعی؛ فحینئذٍ ما هو المانع من أنْ یشمله حدیث الرفع، وهذا المقدار یکفی فی شمول حدیث الرفع للترک، وهو أنْ یکون له وجود تشریعی بالنظر العرفی، فالأمر بالصلاه یُفسّر عرفاً بأنّه نهی عن ترکها بحیث یری العرف أنّ الترک ممّا نهی عنه الشارع، وممّا لا یرضی به، وهذا الوجود التشریعی للترک یکفی فی تصحیح إسناد الرفع، وشموله لمحل الکلام، ولا نحتاج فی شمول الرفع لمحل الکلام أکثر من افتراض وجودٍ تشریعی للترک؛ وحینئذٍ کأنّه یتّحد متعلّق الاضطرار مع موضوع الأثر الشرعی، فمتعلق الاضطرار هو الترک، وموضوع الأثر الشرعی هو الترک أیضاً؛ لأنّه موضوع للنهی الذی یُفهم من دلیل وجوب الصلاه، فیمکن إدّعاء أنّ هذا الشرط متحقق فی المقام بهذا الاعتبار.

الإشکال الثانی: هو الذی تقدّم سابقاً عن المحقق النائینی(قدّس سرّه)، حیث أنّه میّز بین الأمور العدمیه والأمور الوجودیه، وذکر بأنّ الحدیث یشمل الأمور الوجودیه، أمّا الأمور العدمیه، فلا یشملها الحدیث، وبرهانه کان هو أنّ حدیث الرفع یتکفّل الرفع لا الوضع، ومن الواضح أنّ رفع ترک السوره ـــــــ إذا قلنا بشمول الحدیث للأمور العدمیّه ـــــــ کما فی محل کلامنا، یعنی الوضع، أی أنّ رفع الترک یستلزم الوضع، وحدیث الرفع لا یتکفل الوضع، وإنما یتکفل الرفع، فلابدّ من تخصیصه بخصوص الأمور الوجودیه؛ لأنّ رفع الأمر الوجودی لا یستبطن الوضع، بینما رفع الأمر العدمی یستبطن الوضع، والحدیث لا یتکفّل الوضع، وإنّما یتکفّل الرفع.

وهـذا أيضاً تقـدّم سابقاً، وتقـدّمت مناقشـته، وأنّ حـديث الرفع كما يشـمل الأمور الوجوديه فكذلك يشـمل الأمور العدميّه، فإذا حلف على إكرام عالم، ثم ترك إكرامه اضـطراراً، فأنّ الحديث يشـمله كما يشـمل شرب الخمر، ويقتضى الحديث عدم وجوب الكفّاره عليه إذا تركٍ إكرامه اضطراراً. وهذا قد تقدّم سابقاً.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع:الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كان الكلام فى الأحكام الضمنيّه، وأنّ حديث الرفع هل يشملها، أو لا يشملها ؟

والكلام تحديداً فيما إذا كان الاضطرار إلى ترك الجزء مستوعباً لتمام الوقت بحيث اضطر إلى ترك صرف وجود الطبيعه، وهذا لا يكون إلّا باضـطراره إلى ترك الصلاه ــــــــ فى مثال الصلاه ـــــــــــ فى تمام الوقت؛ حينئذٍ هل يشمله الحديث، أو لا ؟

قـد يقال: بشـمول الحـديث لهـذا الفرض؛ وحينئذٍ يقتضـى شـمول الحديث كذلك سـقوط الوجوب عنه، باعتبار أنّه مضـطر إلى ترك الصـلاه فى تمام الوقت، فيسـقط عنه الوجوب، فسـقوط الوجوب عنه من نتائج شـمول الحديث لهذا المورد.فى المقابل قد يستشكل فى ذلك، وقد تقدم ذكرها فى الدرس السابق، فلا حاجه للإعاده.

بعد ذلك يتبيّن أنّ هذه الإشـكالات غير وارده، وكون الأمر عدمى لا يمنع من شمول الحديث، وهكذا دعوى أنّ الترك ليس له أثر، وإنّمـا الأـثر ترتّب على الفعـل، بينما الترك الـذى اضـطر إليه لا يترتب عليه الأثر. وقلنا أنّه حتّى الترك له أثر، وله وجود فى عالم التشريع ولو مسامحه، وليس بالدقه وبالتحديد.

ومن هنا يظهر أنّه ينبغى الالتزام بجريان حديث الرفع فى فرض ما إذا اضطرّ إلى ترك الصلاه فى جميع الوقت، فيجرى الحديث، ويرفع عنه الوجوب، فالمضـطرّ إلى ترك السوره فى تمـام الوقت يرتفع عنه الوجوب الضـمنى المتعلّق بـالجزء الـذى اضـطرّ إلى تركه، والوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمجموع المركب من السوره ومن غيرها من الأجزاء، فإذا اضطرّ فعلًا إلى ترك السوره فى تمام الوقت، لا تجب عليه السوره، ولا تجب عليه الصلاه المشتمله على السوره.

ص: ۱۹۰

بعد فرض الشمول يقع الكلام فى أنّه هل يمكن تصحيح الإتيان بالباقى ؟ عندما يضطرّ إلى ترك السوره فى تمام الوقت، ويصلّى صلاـه من دون سوره، هـل يمكن تصـحيح هـذه الصـلاه من دون سوره ؟ هل يمكن تصـحيح الإتيان بالناقص الفاقـد إلى ذلك الجزء الذى اضـطرّ إلى تركه ؟ ونرتّب الأثر على صـحته، ونقول لا يجب عليه القضاء بعد ذلك، أو لا ؟ والمقصود هو تصـحيحه بنفس الحديث، لا بأدلّه خارجيه أخرى.

المعروف بين المحققّين هو عدم إمكان ذلك، باعتبار أنّ غايه ما يقتضيه شمول الحديث لهذا المورد ورفع الوجوب الضمنى المتعلّق بالجزء الذى اضطرّ إلى تركه، هو رفع الوجوب المتعلّق بالمجموع المركب من ذلك الجزء ومن غيره، باعتبار أنّ الوجوب الضمنى إنّما هو يتحقق باعتبار الوجوب الاستقلالى المتعلّق بعشره أجزاء بما فيها السوره، عندما يتعلّق الوجوب الاستقلالى بالمجموع المركب من عشره أجزاء يقال: بأنّه ينحل إلى وجوبات ضمنيّه بعدد الأجزاء، فالوجوب الضمنى المتعلّق بالجزء هو فى الحقيقه ناشئ من الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمجموع المركب من عشره أجزاء، وبالاضطرار يسقط الوجوب الضمنى، ويسقط الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالكل، وهذا هو معنى شمول الحديث لهذا المورد، لكن ما يثبت بذلك هو فقط سقوط الوجوب الاستقلالى المتعلّق بعشره أجزاء، وأمّا وجوب استقلالى آخر يتعلّق بالأجزاء الباقيه من دون السوره فلا يثبت بحديث الرفع، وإنّما يحتاج إلى دليلٍ، ممكن أن يأتى أمر آخر يقول يجب عليك الإتيان بما تتمكّن منه من الأجزاء، فيكون هذا أمر استقلالى متعلّق بباقى الأجزاء، لكن حديث الرفع ليس له قابليه إثبات هذا الأمر المتعلّق بباقى الأجزاء، وإنّما دور حديث الرفع هو فقط رفع الأثر المترتب على الجزء الذى اضطر إلى تركه، والأثر الذى يترتب على الجزء الذى اضطر إلى تركه هو عباره عن الوجوب الضمنى، فهذا الوجوب الضمنى يسقط ويرتفع، وقلنا بأنّ الوجوب الضمنى لا يرتفع إلّا بارتفاع الأمر الاستقلالى المتعلّق بالمركّب، فيرتفع الوجوب الاستقلالى؛ وحينئذٍ لا دليل على إثبات وجوبٍ آخر متعلق بالباقى. هذا ما يقال فى مقام تخريج عدم إمكان تصحيح الباقى؛ لأنّ المصحح للباقى هو تعلّق الأمر به، وحديث الرفع لا يثبت تعلّق الأمر بالباقى، وإنّما يثبت رفع الأمر المتعلّق بالمجموع المركب من عشره أجزاء، وأمّا الأمر بالتسعه أجزاء الباقيه فلا يثبته حديث الرفع.

یُفهم من کلام صاحب الکفایه(قدّس سرّه) الإشکال علی هذا الدلیل، وأنّه لیس کافیاً لإثبات عدم إمکان تصحیح الإتیان بالباقی، فهو یری بأنّه فی المقام لا یجوز لنا أن نقصر النظر علی خصوص الأمر المتعلّق بالمجموع المرکّب من عشره أجزاء، ونهمل الدلیل الدال علی جزئیه هذا الجزء، أو بالعکس؛ بل لابدّ أن نلاحظ کلا الدلیلین فی محل الکلام، عندنا دلیل یدل علی وجوب المرکّب من عشره أجزاء، هذا الوجوب الاستقلالی المتعلّق بالمرکّب من عشره أجزاء بما فیها السوره، وعندنا دلیل آخر یدل علی جزئیّه شیء فی هذا المرکب من قبیل الدلیل الذی یقول(لا صلاه إلّا بفاتحه الکتاب)، أو(لا صلاه إلّا بطهور) هذا دلیل یدل علی جزئیّه فاتحه الکتاب من هذا المرکب، ویقول: لو بقینا نحن وهذا الدلیل الثانی لالتزمنا بجزئیه فاتحه الکتاب من الصلاه مطلقاً، یعنی فی حال الاضطرار وفی حال الاختیار، وفی حال النسیان، وفی حال التذکّر، فی حال الإکراه، وفی حال عدم الإکراه، وهکذا فی جمیع الأحوال، الفاتحه جزء من الصلاه المأمور بها بالأمر الأوّل، فالأمر الأوّل یأمر بالمرکب الذی هو الصلاه، والثانی یدل علی جزئیه فاتحه الکتاب من هذا المرکب الذی أُمر به، وهذه الجزئیه جزئیه مطلقه، یعنی تثبت جزئیه فاتحه الکتاب من الصلاه مطلقاً، وهی جزء فی جمیع الأحوال. یقول صاحب الکفایه(قدّس سرّه): حدیث الرفع الذی هو الدلیل الثالث الذی نتعامل معه فی المقام لیس ناظراً إلی دلیل الأمر بالمرکب الذی هو الصلاه، وإنّما هو ناظر إلی دلیل الجزئیه ویرفع الجزئیه فی حال الاضطرار والنسیان والإکراه، ومعنی شمول حدیث الرفع لمحل الکلام هو رفع الجزئیه فی حال الاضطرار، فیکون موجباً لتخصیص دلیل الجزئیه بغیر حال الاضطرار؛ لأنّه یرفع الجزئیه فی حال الاضطرار، فبطبیعه الحال سوف یختص دلیل الجزئیه بغیر حال الاضطرار، لکن فی حال الاضطرار هو یرفع هذه الجزئیه، فإذا رفع حدیث الرفع هذه الجزئیه فی حال الاضطرار؛ حینئذٍ یمکن الرجوع إلی دلیل الأمر بالصلاه لإثبات الأمر للباقی فی حال الاضطرار؛ لأنّ الفاتحه لیست جزءاً من الصلاه فی حال الاضطرار بدلیل الرفع، الباقی یمکن الرجوع إلی دلیل الأمر بالکل المرکب ــــــــ الصلاه ــــــــ لإثبات الأمر بالباقی؛ لأنّ ذلک الدلیل بقی علی حاله، وحدیث الرفع لا یکون ناظراً إلی ذلک الدلیل، وإنّما هو ناظر إلی دلیل الجزئیه، ویقیّده بغیر حال الاضطرار، فإذا قیّده بغیر حال الاضطرار، فکأنّ السوره لیست جزءاً فی غیر حال الاضطرار، وإنّما تکون جزءاً فی حال الاختیار، ومعنی أنّ السوره لیست جزءاً فی حال الاضطرار هو أنّ الأمر بالکل الذی صارت السوره جزءاً منه ــــــــ من المرکب(الصلاه) ــــــــ فی حال الاختیار، ولیست جزءاً منه فی حال الاضطرار، فیمکن حینئذٍ إثبات الأمر بالباقی اعتماداً علی ذلک الأمر بالمرکب الذی هو الصلاه.

وبعباره أخرى: الأمر بالكل هو أمر بالصلاه، الدليل قال بأنّ السوره جزء من هذا المركب، والدليل الآخر قال: السوره جزء من المركب فى حال الاختيار، وهذا معنى حديث الرفع، وأمّا فى حال الاضطرار فالسوره ليست جزءاً من الصلاه؛ فحينئذٍ يمكن التمسك بهذا الأمر بالمركب لإثبات الأمر بالباقى فى حال الاضطرار، وإذا ثبت الأمر بالباقى فى حال الاضطرار، يكون هو المصحح للإتيان بالباقى، فيصح الإتيان بالباقى.

ولكن الكلام فى أنّه هل أنّ حديث الرفع ناظر إلى دليل الجزئيه، أو أنّه ناظر إلى دليل الأمر بالمركب ؟

وبعباره أخرى: أنّ حديث الرفع هل حاله حال ما إذا فرضنا وجود دليلٍ خاصٍ واضح فى أنّه يكون ناظراً إلى دليل الجزئيه، ومقيّداً له بحاله معيّنه كما ورد أنّ السوره تسقط فى حال الاستعجال، لا لضروره أو حرج، وإنّما فى حال العجله يسقط وجوب السوره، يُفهم من هذا الدليل الخاص النظر إلى دليل الجزئيه، أنّ دليل جزئيه السوره يختص بغير حال العجله، وأمّا فى حال العجله؛ فتسقط جزئيه السوره، فلا محاله يكون دليل الجزئيه مختص بغير حاله العجله، هنا يمكن أن يقال: فى حاله الاستعجال، وسقوط جزئيه السوره يمكن تصحيح الباقى، لمّا قلنا من أنّه يُفهم من ذلك أنّ المركب فى حال الاستعجال غيره فى حال عدم الاستعجال، ففى حال عدم الاستعجال يتألف المركب من عشره أجزاء، بينما فى حال الاستعجال يتألف من تسعه أجزاء، والشارع أمر بالمركب، فيمكن التمسّك بالأمر بالمركب لإثبات تعلّق الأمر بالباقى بعد سقوط السوره فى حال الاستعجال، فيثبت الأمر بهذه الباقى، فيمكن تصحيح الإتيان بالباقى على هذا الأساس.

هل يمكن قياس هذا بحديث الرفع فى المقام ؟ نحن ليس لدينا دليل خاص فى المقام يقول: بأنّ جزئيه السوره مختصّه بحال الاختيار، ومرتفعه فى حال الاضطرار، وإنّما عندنا حديث الرفع، ومفاد حديث الرفع هو أنّه يدل على رفع الأثر عن الموضوع الذى تعلّق به الاضطرار. وفى محل الكلام عندنا سوره، والأثر الذى يترتب عليها (۱) هو الوجوب الضمنى المستفاد من الأمر بالكل المشتمل على ذلك الجزء، نحن لا نستطيع أنْ نقول بالوجوب الضمنى بقطع النظر عن الوجوب المتعلّق بالكل، هذا غير ممكن؛ لأنّ هذا إنّما يُفهم من ذاك، الوجوب الضمنى هو وجوبات ضمنيه تتعلّق بالأجزاء تستفاد من تعلّق الأمر بالمركب المؤلف من عشره أجزاء، فتكون هناك عشره وجوبات ضمنيه، كل واحدٍ منها يتعلّق بجزءٍ، وهذا الوجوب الضمنى المتعلّق بالسوره مستفاد من الأمر الاستقلالى المتعلّق بالصلاه المؤلفه من عشره أجزاء بما فيها السوره، حديث الرفع ناظر إلى هذا، ويرفع الأثر المترتب على موضوعه عندما يطرأ عليه واحد من هذه العناوين(الاضطرار، الإكراه، النسيان، وأمثالها) فى محل كلامنا ليس لدينا أثر آخر سوى الوجوب الضمنى المتعلّق بالجزء، حديث الرفع ناظر إلى الوجوب الضمنى المتعلّق بالجزء، فيرفع الوجوب الضمنى، وقلنا أنّ الوجوب الضمنى ملازم للأمر بالكل، ولا يمكن التفكيك بينهما، وهذا معناه أنّ حديث الرفع ناظر إلى الأمر بالكل، وليس ناظراً إلى جزئيه هذا الجزء، فجزئيه هذا الجزء هى أمر انتزاعى ليس مجعولاً من قبل الشارع مباشره، وتتبع منشأ انتزاعها، ومنشأ انتزاعها هو الأمر الشرعى بالكل الذى ينحل إلى وجوبات ضمنيه بعدد الأجزاء، يُنتزع من الأمر بالكل عنوان الجزئيه، وحديث الرفع ليس ناظراً إلى هذا الأمر الانتزاعى الذى هو الجزئيه حتّى نقول بأنّه ناظر إلى دليل الجزئيه، وإنّما هو ناظر إلى الأمر بالكل ويدل على أنّ الجزء يرتفع عنه أثره التشريعى عندما يقع مورداً للاضطرار، سواء تعلّق الاضطرار بفعله، أو تعلّق بتركه، يعنى يشمل كلًا من الفعل والترك، فعندما يتعلق به الاضطرار، ولو تركاً، فحديث الرفع يقول أنّ أثره التشريعى يرتفع، ومعناه أنّ الوجوب الضمنى يرتفع، ومعناه ارتفاع الأمر بالكل، وإذا ارتفع الأمر بالكل؛ حينئذٍ ما هو الدليل على إثبات الأمر بالباقى ؟ بحيث يكون الإتيان به صحيحاً، وهذه هى نفس الفكره التى استدل بها المشهور عندما قال بعدم إمكان تصحيح الإتيان

بالباقی؛ لأنّنا لا نملک دلیلاً من حدیث الرفع علی الأمر بالباقی؛ لأنّ حدیث الرفع رفع الوجوب الضمنی المتعلّق بالجزء، ورفع کذلک الأمر بالمرکب من الرکوع والسجود .....والسوره، هذا أیضاً رفعه، فما هو الدلیل علی أنّه قد حل محله أمر بالباقی ؟ فافتراض أنّ نظر حدیث الرفع مقصور فقط علی دلیل الجزئیه لیس کما ینبغی، وإنّما هو ناظر إلی الأمر بالمرکب ویقتضی ارتفاعه، وبعد ارتفاعه لا نملک دلیلاً علی الأمر بالباقی.

ص: ۱۹۳

۱- (۱) ولو من باب ترتب الأثر علی متعلّقه، لا من باب ترتب الأثر علی موضوعه، إن قلنا لا فرق بینهما فی شمول حدیث الرفع، فحدیث الرفع کما یشمل حرمه شرب الخمر یشمل أیضاً وجوب الکفاره المترتبه علی الإفطار.

بالرغم من هـذا قـد يسـتدل على إمكان تصـحيح الباقى اعتماداً على حديث الرفع ببعض الأدله الأخرى، وهنا ذُكر بناءً على مبنىً سـابقٍ تقـدّمت الإشـاره إليه وهو أنّ الرفع فى حـديث الرفع هو رفع تنزيلى تشـريعى للوجود الحقيقى لهـذه العناوين التسـعه، وهو المبنى الثانى المتقدّم، بناءً على هذا؛ حينئذٍ يقال فى مقام تصـحيح الإتيان بالباقى: إذا ترك المكلّف السوره اضـطراراً، فما اضطر إليه هـو الـترك، ومعنى الرفـع التنزيلى لمـا يضـطر إليه المكلّف هو تنزيله منزله نقيضه، فـإذا اضـطر إلى الفعـل يُنزّل الفعـل منزله العـدم، وإذا اضـطر إلى الترك، كما فى محل كلامنا، يُنزّل هـذا الترك منزله الوجود، فكأن المكلّف ببركه حديث الرفع يقال له أنت صـلّيت الصـلاه تامّه مع السوره تعبّـداً، مع أنّه تارك للسوره، ولكن حيث أنّه تارك للسوره اضـطراراً فحـديث الرفع ينزّل ما اضـطرّ إليه المكلّف منزله نقيضه، بحيث أنّه اضـطر إلى الـترك فيُنزّله منزله الوجود تشـريعاً، يعنى يقول له اعتـبر نفسـک تشـريعاً أنّک قرأت بالسوره، فإذا قال له الشارع أنت منزّل منزله الوجود، وكأنّک قرأت السوره تشـريعاً؛ فحينئذٍ لا إشـكال فى أنّ الصلاه الناقصه التى جاء بها مع ترک السوره تعتبر صحيحه وكافيه، وبذلک يمكن تصحيح الصلاه عن طريق هذا الوجه.

جـوابه: هـو مـا تقـدّم سابقـاً من أنّ الأـمر ليس كـذلک، والرفـع ليس رفعـاً تنزيليـاً بهـذا المعنى، وإنّمـا الرفع رفع حقيقى للوجود التشـريعى لهذه العناوين، يعنى أنّ ما يضـطر إليه المكلّف لا يترتب عليه الأثر الشرعى، فترک الصلاه له أثر، وترک الجزء له أثر، وهـو ارتكـاب الحرمـه، والمخـالفه، وبقـاء الوجـوب الضـمنى للسـوره، والوجـوب الكلّى للمركـب، لكن إذا تركه مضـطراً فهـذه الوجوبات تكون مرتفعه فى عالم التشـريع، يعنى عـدم ترتب أثر على هـذا الترک، وأى أثر يترتب على الترک العمدى لا يترتب إذا تركه اضـطراراً، هذا هو المقصود بالرفع الحقيقى لما يضـطر إليه المكلّف، بمعنى عدم ترتب الأثر الشـرعى على ما يضطر إليه المكلّف، فإذا اضـطرّ إلى الفعل لا تترتب عليه آثار الفعل، وإذا اضـطرّ إلى الترک لا تترتب آثار الترک. هـذا هو الوجه الذى قد يقال مع جوابه.

ص: ۱۹۴

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

كـان الكلام فى تصحيح الإتيان بالباقى بعد فرض الاضطرار، أو الإكراه على ترك جزء العباده، أو شرطها، بمعنى أنّه إذا جاء بالباقى بعد الاضطرار إلى ترك السوره، فهل يمكن تصحيح هذا الفعل، أو لا يمكن تصحيحه ؟

قلنا بأنّ المعروف هو عدم إمكان تصحيح هذه العباده، وكان الدليل عليه هو أنّ الجزئيّه هذه وإنْ كانت تقبل الوضع والرفع، خلافاً لمن يقول بأنّها لا تقبل الوضع ولا الرفع، لكن رفع الجزئيّه إنّما يكون برفع منشأ انتزاعها، ومن الواضح أنّ منشأ انتزاع الجزئيّه هو عباره عن الوجوب الضمنى المتعلّق بالسوره، هذا ينتزع منه عنوان أنّ السوره جزء من هذا المركب. والأمر الآخر هو أنّ هذا الوجوب الضمنى المتعلّق بالسوره ليس وجوباً مستقلاً ومنفصلاً عن الوجوبات الضمنيه بالنسبه إلى باقى الأجزاء؛ لأنّها وجوبات مترابطه، وليست وجوبات مستقله، فسقوط أىّ وجوبٍ من هذه الوجوبات ورفعه لا يكون إلاّ برفع الأمر المتعلّق بالمجموع المركب من تلك الأجزاء، ويتوقّف على رفع الأمر المتعلّق بالمجموع المركب من تلك الأجزاء؛ لأنّ منشأ انتزاع الجزئيّه هو عباره عن الوجوب الضمنى، والوجوب الضمنى كما قلنا، إنّما هو باعتبار تعلّق الأمر بالمجموع المركب من السوره وغيرها، فينحلّ هذا الوجوب إلى وجوبات ضمنيّه بعدد الأجزاء، وهذا الوجوب الضمنى المتعلّق بالسوره يُنتزَع منه عنوان الجزئيّه، فبالنتيجه لا يكون رفع الجزئيه إلاّ برفع الأمر المتعلّق بالمجموع المركب، ومع رفع الأمر المتعلّق بالمجموع المركب، لا دليل على الأمر بالباقى، فلا مجال لتصحيح الإتيان بالباقى.

وقلنا بأن صاحب الكفايه(قدّس سرّه) أشكل على هذا الرأى، وقال بأنّ حديث الرفع لا يرفع الأمر بالكل، وإنّما حديث الرفع ناظر إلى دليل الجزئيه، ودليل الجزئيه مختصّ بحاله الاختيار، ولا يشمل حاله الاضطرار، وإلاّ هو ليس ناظراً إلى دليل الأمر بالكل. إذا تمّ هذا؛ فحينئذٍ لا مشكله فى التمسّك بإطلاق دليل الأمر بالصلاه لتصحيح الإتيان بالباقى؛ لأنّ الأمر بالصلاه لم يرتفع؛ لأنّ حديث الرفع لا يرفع الأمر بالمجموع المركب(الصلاه)؛ لأنّه ليس ناظراً إليه، وإنّما هو فقط ناظر إلى تقييد دليل جزئيه السوره بحاله الاختيار، أمّا الأمر بالمركب، أى الأمر بالصلاه، فيبقى على حاله موجوداً وثابتاً، فإذا كان موجوداً وثابتاً أمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات وجوب الباقى.

ص: ١٩٥

وبعباره أخرى: أنّ الأمر بالمركب باقٍ وغير مرتفع، غايه الأمر خرج منه جزء فى حاله الاضطرار، فيمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات وجوب الإتيان بالباقى. وهناك فرق بين أنْ نقول أنّ حديث الرفع يرفع الأمر بالكل، فيأتى الدليل السابق من أنّه بعد ارتفاع الأمر بالكل؛ حينئذٍ لا دليل على وجوب الباقى، فلابدّ أنْ يثبت وجوب الإتيان بالباقى بدليلٍ آخر غير حديث الرفع، من قبيل (قاعده الميسور)، و(أنّ الصلاه لا تسقط بحالٍ) وأمثالها، لكن حديث الرفع يرفع الوجوب المتعلّق بالمجموع المركب؛ وحينئذٍ لا دليل على وجوب الإتيان بالباقى. يوجد فرق بين أنْ نقول هكذا وبين أنْ نقول بأنّ الوجوب المتعلّق بالمجموع المركب لا يرتفع، ولا دليل على ارتفاعه، وإنّما فقط الشىء الذى يحدث هو رفع جزئيه السوره فى حال الاضطرار، فى هذه الحال لا مانع من التمسّك

بإطلاق دليل الأمر بالصلاه لإثبات وجوب الإتيان بالباقى. دليل يأمر بالإتيان بعشره أجزاء، وأحد الأجزاء خرج عنه فى حاله خاصّه، وهى حاله الاضطرار، فيمكن التمسک بإطلاقه لإثبات وجوب الإتيان بالباقى.

وفيه: أنّه يفترض أنّ حديث الرفع من قبيل ما إذا دلّ دليل خاص ينظر إلى دليل الجزئيه ويقيده، فيقول هذا الدليل أنّ السوره تسقط فى حاله العجله، لكن بيّنّا أنّ هناک فرقاً بينهما، فحديث الرفع فى الحقيقه ينظر إلى الموضوع بوجوده التشريعى، ويرفع أثره عنه، ويقول أنّ هذا الموضوع فى عالم التشريع لم يقع موضوعاً لهذا الأثر، وهذا إذا أردنا أنْ نطبّقه على محل الكلام، فى محل الكلام الموضوع الذى يكون أثره هو الوجوب الضمنى هو عباره عن السوره، فالسوره هى التى تقع موضوعاً للوجوب الضمنى، وحديث الرفع ينظر إلى رفع الموضوع بوجوده التشريعى، يعنى يكون ناظراً إلى رفع الوجوب الضمنى عن السوره، أنّ المكلّف إذا اضطرّ إلى ترک السوره فالوجوب الضمنى يرتفع عنه، فهو ينظر إلى الوجوب الضمنى، وقلنا بأنّ الوجوب الضمنى مرتبط بالوجوبات الضمنيه لسائر الأجزاء الأخرى، فلا يمكن أنْ نقول أنّ حديث الرفع ليس ناظراً إلى الأمر بالصلاه، كلا، هو ناظر إلى الأمر بالمركب؛ لأنّ غرضه هو رفع هذا الموضوع فى عالم التشريع، فالأثر الشرعى للسوره هو الوجوب الضمنى، وحديث الرفع يرفع الموضوع تشريعاً، والذى يعنى رفع الوجوب الضمنى للسوره عندما يتركها الإنسان اضطراراً، فإذا كان حديث الرفع ناظراً إلى الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمركب، ويرفعه بالنتيجه باعتباره هو المنشأ كما قلنا؛ فحينئذٍ يصح أنْ يقال: لا دليل على وجوب الباقى؛ لأنّ الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمركب من حيث الأثر رفع، فإذا رفع؛ فحينئذٍ لا دليل على وجوب الإتيان بالباقى. هذا من جهه.

ومن جهه أخرى: مضافاً إلى ما ذُكر من جواب على ما ذكره صاحب الكفايه(قدّس سرّه) من أنّ حديث الرفع كما يرفع الوجوب الضمنى، فهو يرفع الجزئيه، وإذا رفع الجزئيه؛ فحينئذٍ يمكن أنْ نقول بأنّ حديث الرفع يشمل محل الكلام. يمكن أنْ يقال: أنّ حديث الرفع لا يصح أنْ يكون شاملاً للجزئيه فى حاله الاضطرار، وذلك باعتبار أنّ حديث الرفع إنّما يشمل مورداً إذا كان فى وضع ذلك الشيء المرفوع كلفه وثقل على المكلّف كى يكون فى رفعه مِنّه عليه، وهذا تقدّم سابقاً، وهذا يصدق على رفع الوجوب الضمنى؛ لأنّ وضع الوجوب الضمنى فيه كلفه وثقل على المكلّف، ورفع الوجوب الضمنى فيه مِنّه وتخفيف عليه. أمّا الجزئيه فبالعكس؛ إذ ليس فى رفعها مِنّه وتخفيف؛ لأنّ معنى رفع الجزئيه يستلزم لزوم الإتيان بالباقى، فلا يكون فيه مِنّه وتخفيف، أمّا وضع الجزئيه فيكون فيه تخيف ومِنّه؛ لأنّ وضعها يستلزم سقوط الأمر بالكل؛ لأنّ السوره جزء حتّى فى حاله الاضطرار، فأنّ معنى وضع الجزئيه فى حاله الاضطرار هو أنّ السوره جزء من المركب حتّى فى حاله الاضطرار، وهذا يستلزم سقوط الأمر بالمركب؛ لأنّه لا يتمكن من الإتيان به، فيكون وضع الجزئيه فى حال الاضطرار فيه تخفيف ومِنّه، ورفع الجزئيه فى حال الاضطرار يستلزم لزوم الإتيان بالباقى؛ لأنّ السوره ليست جزءاً فى حاله الاضطرار، فيجب على المكلّف الإتيان بالباقى، فيكون تطبيق الحديث على الجزئيه تماماً عكس تطبيقه على الوجوب الضمنى المتعلّق بالسوره، هذا يشمل الوجوب الضمنى؛ لأنّ الوجوب الضمنى وضعه فيه كلفه وثقل، ورفعه فيه مِنّه، ولا يشمل الجزئيه؛ لأنّ فى رفع الجزئيّه ثقل على المكلّف؛ لأنّ رفع الجزئيه فى حال الاضطرار يعنى إلزام المكلّف بالإتيان بالباقى، بينما وضع الجزئيه يكون فيه مِنّه؛ لأنّ وضع الجزئيه فى حال الاضطرار يستلزم سقوط الأمر بالمركب؛ لأنّ كون السوره جزءاً من الصلاه حتّى فى حاله الاضطرار يستلزم سقوط الأمر بالمركب؛ لأنّ المكلّف غير قادر على الإتيان بهذا المركب الذى السوره جزء منه حتى فى حال الاضطرار.

ص: ۱۹۷

فإذن: تطبيقه بهـذا الشـكل الـذى ذكره صاحب الكفايه(قـدّس سـرّه) يواجه أيضاً هـذه المشـكله. نعم، الظاهر أنّ هـذه المشـكله مختصّه بصوره الاضـطرار والإـكراه وما شابههما، ولا تشـمل حاله النسـيان، ففى حاله النسـيان تكون الجزئيه حالها حال الوجوب الضـمنى، يعنى يكـون فى وضـعها كلفه وثقـل على المكلّف، وفى رفعهـا تخفيف ومِنّه عليه فى حـاله نسـيان الجزء، وليس تركه اضـطراراً، والسـر فى هـذا هو أنّ نفس الاضـطرار أساسـاً يختلف عن النسـيان فى أنّ الاضـطرار يلتفت إليه المكلّف قبـل الإتيـان بالعمـل، وفى الإـكراه أيضـاً يلتفت المكلّف إلى أنّه مُكره على العمل قبل الإتيان به، بينما النسـيان لا يلتفت إليه المكلّف إلّا بعد الإتيـان بالعمـل، هـذا الفـارق بينهمـا يسـتوجب الفرق بينهما فيما ذكرناه، ففى باب النسـيان المكلّف دائماً عنـدما نقول أنّه نسـى الجزء، يعنى هو غير ملتفت إلى كونه ناسـياً، يعنى جاء بالعمل الناقص ناسياً للسوره، بعد ذلك ارتفع نسيانه؛ حينئذٍ نقول أنّ وضع الجزئيه فى حاله النسـيان فيه ثقل على المكلّف؛ لأنّ وضع الجزئيه فى حاله النسـيان تسـتلزم أن يُطلب من المكلّف إعاده الصلاه؛ لأنّه جاء بصلاهٍ ناقصه؛ لأنّ السوره جزء حتّى فى حاله النسيان، فهو لم يأتِ بما يُطلب منه، لم يأتِ بصلاه كامله، وإنّما جاء بصلاه ناقصه، فإذا التفت بعـد ذلك يُكلّف بالإعاده، هذا معنى وضع الجزئيه فى حاله النسـيان، وهذا مسـتلزم لوجوب الإعاده، وهذا فيه كلفه على المُكلّف، بينما رفع الجزئيه فيه تخفيف ومنّه، فيقال للمكلّف الناسـى بعد التفاته أنّ السوره ليست جزءاً من الصـلاه فى حال النسيان، وهذا معناه أنّ ما جئت به صحيحاً، وليس عليك الإعاده، فيكون فيه تخفيف على المكلّف.

إذن: يوجـد فرق بين حـاله النسـيان وبين حـاله الاضـطرار والإـكراه من ناحيه المناقشه الثانيه لصاحب الكفايه(قـدّس سـرّه). هـذا بالنسـبه إلى الـدليل الأول الذى يذكر كتوجيه لكلام صاحب الكفايه(قدّس سـرّه) لإثبات إمكان تصـحيح الإتيان بالباقى. والثانى ذكرناه فى الدرس السابق وهو أنّ مفاد حديث الرفع هو الرفع التشريعى للوجود الحقيقى، ويبقى الدليل الثالث.

الدليل الثالث: محاوله لتطبيق حديث الرفع على ترك الواجب، وليس على الجزئيه، فيطبّق حديث الرفع على ترك الصلاه الكامله، فيقال: بأنّ هذا المكلّف اضطر إلى ترك الصلاه التامه فى تمام الوقت ـــــــ كما هو مفروض فى محل الكلام ـــــــ وأثره بقطع النظر عن الاضطرار هو وجوب القضاء، فيمكن أنْ نقول أنّ حديث الرفع يشمله ويرفع عنه وجوب القضاء، باعتبار أنّ موضوع وجوب القضاء صدر منه اضطراراً، والمكلّف مضطرّ إلى ترك جزء الصلاه ـــــــ بحسب الفرض ـــــــ فإذا ترك جزئها فهو مضطر إلى ترك الصلاه التامّه فى تمام الوقت، فمثل هذا المكلّف الذى اضطر إلى ترك الصلاه التامّه، وجاء بالصلاه الناقصه لا يجب عليه القضاء، تطبيقاً لحديث الرفع.

نعم، هذا الوجه لا يثبت صحّه ما جاء به مباشره، لكن يثبّت النتيجه التى يريدها من يحاول إثبات صحّه الفعل الناقص فى أثناء الوقت، يعنى صحّه الإتيان بالباقى، فأنّ غرضه من إثبات أنّ ما جاء به صحيح هو إثبات عدم وجوب القضاء عليه، والاكتفاء منه بهذا المقدار. هذه النتيجه يمكن إثباتها عن طريق تطبيق الحديث على نفس وجوب القضاء باعتباره اثراً لترك الصلاه التامّه فى داخل الوقت، وهذا ترك الصلاه التامّه فى داخل الوقت اضطراراً، فيرتفع عنه وجوب القضاء، يعنى يُكتفى بما جاء به. فهذه محاوله لإثبات نتيجه تصحيح الإتيان بالباقى.

تماميّه هذا الوجه وعدمها تعتمد على أنْ نراجع أدلّه وجوب القضاء لمعرفه أنّ موضوع هذا الأثر الشرعى ـــــــ وجوب القضاء ـــــــ ما هو ؟ فإذا كان موضوع وجوب القضاء هو عباره عن عدم الإتيان بالواجب فى وقته، أو ذات فوت الواجب، لا الفوت المنتسب إلى المكلّف، وإنّما موضوعه النتيجه التى هى عباره عن الفوت، أو عدم الإتيان بالواجب فى وقته، الأعمّ من أنْ يكون منتسباً إلى المكلّف، أو غير منتسبٍ إليه، مثل ملاقاه النجاسه، فأنّ ذات الملاقاه هى موضوع للنجاسه سواء انتسبت إلى المكلّف أو لم تنتسب إليه، فإذا كان موضوع وجوب القضاء من هذا القبيل، موضوعه ذات عدم الإتيان بالفعل فى وقته، أو ذات الفوت سواء انتسب الفوت إلى المكلّف أو لم ينتسب إليه، بأنْ حصل منه قهراً؛ فحينئذٍ لا يمكن تطبيق حديث الرفع عليه؛ لما تقدّم سابقاً من أنّه يشترط فى تطبيق حديث الرفع على موردٍ أنْ يكون الأثر المرفوع مترتب على موضوعه بما هو منتسب إلى المكلّف. أمّا إذا كان الأثر مترتباً على ذات الموضوع، وإنْ لم ينتسب إلى المكلّف، فمثل هذا تقدّم سابقاً أنّه لا يكون مرفوعاً بحديث الرفع؛ ولذا ذكرنا جمله من الأمثله التى لا يشملها حديث الرفع بالاتفاق، وواحد منها مسأله الملاقاه، فأنّ الملاقاه إذا حدثت اضطراراً لا يشملها حديث الرفع لرفع النجاسه، والنجاسه تبقى على حالها قطعاً. وجوب القضاء يكون من هذا القبيل، فإذا حصل الفوت اضطراراً، وعدم الإتيان بالفعل حصل اضطراراً، أو إكراهاً، أو نسياناً، هذا لا يوجب أنْ يشمل حديث الرفع هذا المورد ويرفع وجوب القضاء؛ لأنّ وجوب القضاء لا يترتب على الموضوع المنتسب إلى المكلّف، حتّى مثل هذا عندما يصدر منه اضطراراً تخف النسبه أو تزول، على ما تقدّم سابقاً؛ فحينئذٍ يرتفع الأثر؛ لأنّ الأثر مترتب على الفعل بما هو منتسب إلى المكلّف، فى حالات الإكراه، والاضطرار تخف النسبه، أو تزول فيرتفع الحكم، هذا لا نستطيع أنْ نقوله فى المقام إذا كان موضوع وجوب القضاء هو ذات الفوت، أو ذات عدم الإتيان بالواجب فى وقته، فتطبيق حديث الرفع فى المقام لا يكون صحيحاً.

نعم، إذا قلنا بأنّ موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالواجب فى وقته بنحو العدم النعتى، يعنى بما هو منتسب إلى المكلّف، وبما هو صادر منه، فى هذه الحاله يمكن أنْ نقول بشمول حديث الرفع له، باعتبار أنّ هذا الأثر مترتب على موضوعه بما هو منتسب إلى المكلّف، فإذا صدر الموضوع اضطراراً، كما هو المفروض فى محل كلامنا، تخف النسبه فيرتفع الأثر، فيمكن أنْ يكون حديث الرفع شاملاً له، ورافعاً لوجوب القضاء، فيثبت بذلك صحّه ما جاء به من الفعل الناقص، أو بتعبير أصح تثبت نتيجه الصحه.

النتيجه التى نصل إليها هى: أنّه لا يمكن تصحيح الإتيان بالباقى بحديث الرفع، وكل هذه الوجوه التى ذكرت لتصحيحه لم تتم، فالنتيجه هى أنّ حديث الرفع يرفع الوجوب الاستقلالى المتعلّق بالمركب، ومع ارتفاعه بحديث الرفع لا دليل على وجوب الإتيان بالباقى.

قد يقال: ما هو الفرق بين ما ذكرتموه فى موارد الاضطرار وفى موارد الإكراه، وبين ما يُذكر فى فقره ما لا يعلمون، حيث أنّه لا إشكال عندهم ظاهراً أنّه فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين الذى معناه الشك فى وجوب السوره فى الصلاه، أو فى جزئيه السوره من الصلاه، يعنى لا يعلم أنّ الصلاه مؤلفه من عشره أجزاء أو من تسعه، أو أنّ الطهاره ________ مثلاً ________ شرط فى الصلاه أو لا ؟ فمرجعه إلى دوران الأمر بين الأقل، الذى هو تسعه أجزاء واجبه قطعاً، وبين الأكثر الذى هو عشره أجزاء، الذى هو شك فى وجوب السوره، أو شك فى جزئيتها من الصلاه. هناك لا إشكال عندهم فى جريان البراءه، وجريان حديث الرفع لرفع جزئيه السوره، ولرفع وجوب السوره من الصلاه، ومن الواضح أنّ رفع جزئيه السوره لا يكون إلاّ برفع الأمر بالأكثر، مع أنّهم ذكروا أنّه يجب عليه الإتيان بالباقى، وأنّ الأمر يتعلّق بالأقل، مع وضوح أنّ رفع الجزئيه لا يكون إلاّ برفع الأمر بالأكثر. فما هو الفرق بينهما ؟ هناك حديث الرفع رفع الأمر المتعلّق بالكل فى موارد الاضطرار والإكراه، واستشكلنا أنّه إذا ارتفع الأمر المتعلّق بالكل، لا دليل على ثبوت الأمر بالباقى، هنا أيضاً حديث الرفع رفع الأمر بالأكثر، فلماذا قالوا بوجوب الأقل على كل حال ؟ وأنّ الأقل يكون واجباً بلا إشكال، يرتفع الأمر بالأكثر، لكنّ الأقل واجب، فالتزموا بأنّ البراءه تجرى وترفع وجوب الأكثر ويثبت وجوب الأقل، فما هو الفرق بينهما ؟ فإذا كان حديث الرفع يرفع وجوب الأكثر، يرفع وجوب المتعلّق بالمجموع فى محل كلامنا؛ فحينئذٍ لا يبقى دليل على وجوب الباقى، وفى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر أيضاً يقال بذلك؛ لأنّ رفع الجزئيه لا يكون إلاّ برفع الأمر بالأكثر، رفع الوجوب الضمنى المشكوك المتعلّق بالسوره لا يكون إلاّ برفع الوجوب المتعلّق بالأكثر، يعنى المؤلف من عشره أجزاء؛ لأنّه هو المنشأ للوجوب الضمنى؛ لأنّه أمر يتعلّق بالأكثر فينبسط إلى وجوبات ضمنيه متعددّه، فالشك فى الوجوب الضمنى المتعلّق بالسوره يساوق الشك فى وجوب الأكثر المؤلف من عشره أجزاء، ورفع هذا يعنى رفع ذاك، فإذا ارتفع الوجوب المتعلّق بالأكثر، فنفس الكلام يجرى هنا، فما هو الدليل على بقاء الوجوب المتعلّق بالأقل. وما هو الفرق بينهما ؟

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه

في الدرس السابق كانت النتيجه التي انتهينا إليها هي أنّه لا يمكن التمسّك بحديث الرفع لإثبات وجوب الباقي في حالات حصول الاضطرار، أو الإكراه على ترك جزء الفعل أو العباده، كالسوره في الصلاه، وكان الكلام في أنّه هل يمكن تصحيح الإتيان بالباقي ؟ وقد تقدّم عدم إمكان تصحيح الإتيان بالباقي استناداً إلى حديث الرفع، وإن كان يمكن تصحيحه استناداً إلى أدلّه أخرى كقاعده الميسور، وأنّ الصلاه لا تُترك بحال وأمثال هذه الأدلّه الداله في موارد معيّنه.

حينئذٍ يتوجّه سؤال: ما هو الفرق بين فقره(ما اضطرّوا إليه و(ما أكرهوا عليه)، وبين فقره(ما لا يعلمون)، حيث نرى أنكم في فقره(ما لا يعلمون) اثبتّم وجوب الإتيان بالأقل عند الشك في وجوب السوره، المسمّى بدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، تمسّكاً بحديث الرفع، مع أنّهما من وادٍ واحد، فأي فرق بينهما ؟ هناك تمسّكتم بحديث الرفع لنفي جزئيّه الجزء في حال الاضطرار الذي لازمه كما تقدّم رفع منشأ الجزئيّه الذي هو الأمر بالكل، وقلتم هناك إذا ارتفع الأمر بالكل بحديث الرفع، فلا دليل على الأمر بالباقي، ممّا يعني عدم إمكان تصحيحه، وهنا في محل الكلام أيضاً فقره(ما لا يعلمون) ترفع جزئيه الجزء في حال الجهل والشك، أيضاً جزئيه هذا الجزء لا ترتفع إلّا برفع الأمر بالأكثر، فإذا ارتفع الأمر بالأكثر؛ فحينئذٍ يأتي نفس الكلام من أنّه ما هو الدليل على الأمر بالأقل ؟ بحيث أنّ المكلّف عندما يشك في وجوب السوره إذا صلّى من دون سوره، بعد إجراء حديث الرفع لنفي وجوب السوره، فصلاته تكون صحيحه، وتكون مأموراً بها، وهذا الأمر بالأقل يصحّح الصلاه لو جاء بها فاقده للجزء المشكوك الجزئيه. ما هو الفرق بينهما ؟

ص: ٢٠١

الجواب عن هذا السؤال هو: أن وجوب الأقل في مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو من نتائج دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ومن نتائج العلم بوجوب الأقل على كل حالٍ إمّا في ضمن الأكثر، وإمّا مستقلاً، فإذا أمكن نفي الجزئيه بحديث الرفع الذي لازمه نفي وجوب الأكثر المشتمل على ذلك الجزء المشكوك الجزئيه الذي يُشك في وجوده في ذلك المركب، وانتفى وجوب الأكثر؛ فحينئذٍ نقول لا إشكال في تعيّن وجوب الأقل؛ لأنّ الأمر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو اساساً دائر بين وجوب الأكثر ووجوب الأقل، إمّا أنْ تجب الصلاه المشتمله على عشره أجزاء، وإمّا أن تجب الصلاه المشتمله على تسعه أجزاء؛ لأنّ الباب هو باب الجهل وعدم العلم والشك في جزئيه السوره من هذا المركب، وموردها الجهل وعدم العلم، لا محاله يحصل دوران عند المكلّف بين وجوب المركب المشتمل على ذلك الجزء المشكوك، وبين وجوب الأقل، والأقل معلوم الوجوب على كل حالٍ إمّا في ضمن الأكثر، وإمّا مستقلاً لوحده، وهذا العلم بوجوب الأقل على كل حالٍ، مع أنّ محل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر، هو الذي يُستنَد إليه لإثبات وجوب الأقل. بعد جريان البراءه ورفعها للجزئيه مع الجهل المستلزم لرفع وجوب الأكثر مع الجهل، هذا صحيح، لكن نثبت وجوب الأقل باعتبار أنّ هناك علماً إجمالياً بوجوب إمّا الأقل، وإمّا الأكثر، فإذا ارتفع الوجوب الأكثر ببركه جريان البراءه يتعيّن الأقل. وأين هذا من محل الكلام ؟! إذ في محل الكلام لا

يوجـد اشـتباه، ولا يوجـد دوران، ولا جهل، وإنّما فى محل الكلام يُعلَم بأنّ هذا الجزء مرتفع فى حال الاضـطرار قطعاً، ويُعلَم بأنّه جزء من المركب فى حال الاختيار وعدم الاضـطرار، وبعد أنْ يُعلَم بارتفاع هذا الجزء بحديث الرفع فى حال الاضـطرار، لا يكون لـدينا دليل على وجوب الباقى فى حال الاضـطرار؛ لأنّ حـديث الرفع رفع جزئيه هذا الجزء فى حال الاضـطرار، ولازمه كما تقدّم هو رفع الأمر بالكل فى حال الاضطرار، فيقال حينئذٍ: إذا ارتفع الأمر بالكل فى حال الاضطرار، فما هو الدليل على وجوب الإتيان بالباقى، هذا لا يجب أنْ ينقض عليه بموارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

وبعباره أخرى: أنّ إثبات وجوب الأقل فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر ليس بحديث الرفع حتّى يقال: كيف أثبتّم وجوب الأقل بحديث الرفع فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ولم تثبتوا وجوب الباقى فى محل كلامنا بحديث الرفع ؟

الجواب هو: أننّا لا نثبت وجوب الأقل فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر بحديث الرفع، وإنّما نثبت وجوبه باعتبار أنّه معلوم على كل حالٍ إمّا فى ضمن الأكثر، وإمّا مستقلاً، ولا يمكن أنْ تجرى فيه البراءه إذا جرى حديث الرفع ونفى وجوب الأكثر بالبيان الذى يُذكر؛ فحينئذٍ يتعيّن كون الأقل هو الواجب.

هذا كلّه فى الأحكام التكليفيه الاستقلاليه والضمنيه، وانتهينا الآن إلى الأحكام الضمنيه، وهل يجرى فيها حديث الرفع، أو لا ؟

الأحكام الوضعيه

فى باب الأحكام الوضعيه هل يجرى حديث الرفع لنفى الحكم الوضعى فى موارد الاضطرار والإكراه وسائر العناوين الأخرى، أو لا ؟

قبل الدخول فى البحث أخرجوا من هذا البحث موارد الاضطرار، وقالوا: لا يجرى فيها الحديث قطعاً، باعتبار أنّه إذا اضطر المكلّف إلى بيع داره لكى يداوى نفسه أو ولده أو عائلته، هنا إذا جرى حديث الرفع لرفع الصحّه التى هى الحكم الوضعى المترتب على البيع، يعنى أنّ البيع وقع مورداً للاضطرار، فيأتى حديث الرفع ويرفع أثره الذى هو الصحه، فيقال للبائع أنّ بيعك باطل لا يترتب عليه الأثر؛ حينئذٍ يكون نفى الصحّه فى موارد الاضطرار خلاف الامتنان، فإذا اضطرّ إلى أنْ يطلّق زوجته تخلّصاً من المشاكل، فإذا جرى حديث الرفع يقال له أنّ طلاقك غير صحيح. وهذا ليس فيه امتنان؛ بل هو على خلاف الامتنان، فلا يجرى فيه الحديث، وأخرجوا كل موارد الاضطرار عن محل الكلام. هذا من جهه.

ومن جهةٍ أخرى هناك أحكام وضعيه تترتب على الفعل بنفسه، لا ـ من جهه انتسابه إلى المكلّف، ولا باعتباره فعلاً للمكلّف، وإنّما تترتب على ذات الفعل، أو على ذات الموضوع الذى هى مترتبه عليه شرعاً، مثل هذا ايضاً لابدّ من إخراجه؛ لما تقدّم سابقاً من أنّه يعتبر فى شمول الحديث لموردٍ أنْ يكون ذلك الأـثر مترتباً على الموضوع بما هو منتسب إلى المكلّف، وبما هو صادر منه، وأمّا إذا كان الأثر أثراً لذات الفعل، أو لذات الموضوع ولو لم يكن منتسباً إلى المكلّف، فهذا لا يشمله حديث الرفع على ما تقدّم سابقاً، فى محل الكلام يُطبّق هذا فى المقام ونُخرج بذلك قسماً من الأحكام الوضعيه التى تترتب على ذات الفعل لا بما هو منتسب إلى المكلّف كما فى النجاسه، فالنجاسه حكم وضعى مترتب على ملاقاه النجس، لكن لا ـ باعتبارها فعل المكلّف، وإنّما هى مترتبه على ذات الملاقاه ، مثل هذا الحكم الوضعى أيضاً لابدّ من إخراجه عن محل الكلام لما تقدّم سابقاً من أنّه لا يجرى فيه حديث الرفع.

فى موارد الإـكراه التى اتفقوا على جريان حديث الرفع فيه، إذا باع مكرهاً، هنا قيل بجريان حديث الرفع لرفع صحّه ذلك البيع، ونفى الأـثر المترتب على البيع الواقع فى حال الإـكراه فيحكم ببطلان البيع الواقع عن إكراهٍ، باعتبار أنّ حديث الرفع يرفع الأثر المترتب على هذا البيع الإكراهى، وهو الصحّه، فيرفع الصحّه، وهو معنى البطلان. وهذا ليس فيه خلاف الامتنان، وإنّما رفع صحّه البيع المضطرّ إليه المكلّف فيه خلاف الامتنان، أمّا رفع صحّه البيع الذى يُكره عليه المكلّف، ولا ـ يريده، فليس فيه خلاف الامتنان؛ بل فيه امتنان على المكلّف، فيجرى فيه حديث الرفع.

لكن إجراء حديث الرفع فى هذه الموارد فيه ملاحظات، ومن جملتها هى أنّه يجرى فى البيع وأمثاله، وليس فى كل الأحكام الوضعيه، وإنّما فى العقود إذا وقعت مورداً للإكراه، فهل يجرى حديث الرفع لنفى الصحّه ؟ هناك تأمّل فى ذلك، ومنشأ هذا التأمّل من أنّنا لسنا بحاجه إلى إجراء حديث الرفع لنفى صحّه البيع الصادر عن إكراه، والطلاق الصادر عن إكراه، باعتبار أنّ الأدلّه دلّت على أنّ العقود والإيقاعات يعتبر فيها طيب النفس، والرضا، والاختيار، وإذا قام الدليل ودلّ على أنّ البيع لا يحكم بصحّته إلّا إذا صدر اختياراً، فإذا صدرا اضطراراً فنفس الدليل يدلّ على عدم صحّته، وعلى فساده؛ لأنّ الدليل الذى دلّ على الصحّه مشروط بأن يصدر البيع، أو الطلاق، أو سائر المعاملات الأخرى عن طيب نفسٍ وعن تراضٍ، وعن اختيارٍ، وهذا معناه أنّه إذا صدر عن اضطرارٍ فنفس الأدلّه تدلّ على عدم صحّته لانتفاء شرط الصحّه الذى حكمت به تلك الأدله، فنحن لسنا بحاجه لإثبات بطلان بيع المكره، أو طلاق المكره للاستدلال بحديث الرفع.

ومن جهه أخرى تقدّم أيضاً سابقاً أنّ حديث الرفع يشمل الأثر المترتب على الفعل الغير المقيّد لا بواحدٍ من هذه العناوين، ولا بعدم واحدٍ منها، أى الأثر الذى يترتّب على ذات الفعل، لا الفعل المقيّد بالاضطرار، ولا الفعل المقيّد بعدم الاضطرار، يعنى بالاختيار، ولا الفعل المقيّد بالنسيان، ولا الفعل المقيّد بعدم النسان، الذى هو التذكّر، ولا الفعل المقيّد بالخطأ، ولا الفعل المقيّد بعدم الخطأ الذى هو العمد، كلّ هذه الآثار لا يشملها حديث الرفع. ولا إشكال فى أنّ الأثر المترتب على المعاملات من العقود والإيقاعات مقيّد بصدورها فى حال الاختيار، يعنى بنقيض أحد العناوين وهو الاضطرار، وهذا الأثر مقيّد بعدم الاضطرار أى مقيّد بالاختيار، فإذا كان مقيّد بالاختيار وصدر اضطراراً فهو يرتفع قهراً؛ لأنّ الأثر يترتب عليه مقيّداً بأنّ يصدر اختياراً، فإذا كان مقيّداً بالاختيار؛ فحينئذٍ يرتفع هذا الأثر قهراً، كما أنّه إذا كان مقيّداً بعدم الخطأ، أى بالعمد، فهذا لا يشمله حديث الرفع؛ لأنّه إذا صدر خطئاً ارتفع الأثر؛ لأنّ الأثر مقيّد بعدم الخطأ، يعنى بالعمد. إذن: لا معنى لأنْ يقال بأنّ حديث الرفع يشمل هذه الموارد، وإنْ كان فى شموله لها يحصل امتنان على المكلّف، لكن من جهات أخرى يكون هناك مانع من شمول حديث الرفع لمثل هذه الأحكام الوضعيه.

نعم، هناك شيء آخر قد يُطرَح في المقام بأنْ يقال: أيّ محذور في أنْ نجرى حديث الرفع في حاله الإكراه ليس على الإتيان بالمعامله كما كنّا نمثّل، وإنّما أنْ نجرى حديث الرفع في المعاملات لكن بلحاظ ترك المعامله، وليس بلحاظ الإتيان بها، كما لو أُكره على ترك المعامله، بأنْ فرضنا أنّه كان يريد طلاق زوجته، وأُكره على ترك الطلاق، فهل هناك مجال لتطبيق حديث الرفع لإثبات نتيجه الطلاق التى هى عدم الزوجيّه ؟ قد يقال ـــــــ استناداً إلى وجهٍ تقدّم سابقاً كُررّ مراراً ـــــــ أنّ هذا ممكن إذا قلنا بأنّ الرفع في حديث الرفع هو رفع تنزيلى، وليس رفعاً حقيقياً؛ لأنّ مرجع الرفع التنزيلى من قبل الشارع هو أنّ الشارع يرفع رفعاً تنزيلياً، يعنى تنزيل ما يُكره عليه الإنسان منزله نقيضه، فإذا اضطر، أو أُكره على الفعل يُنزّل منزله العدم، أمّا إذا أُكره على العدم، أو اضطرّ إليه فيُنزل منزله الفعل، وتطبيقه هنا في هذه الفكره، بأنّ هذا أُكره على ترك الطلاق، فاستناداً إلى الرفع التنزيلى يُنزّل هذا الترك منزله الطلاق، فكأنّه يكون نوع من التعبّد بالطلاق وإنْ لم يصدر منه حقيقةً وواقعاً، فإذا صار تعبّد بالطلاق ترتّب عليه أثره وهو نفى الزوجيه.

الوجه الآخر الذى يمكن أنْ يُذكر لإثبات نتيجه الطلاق وإنْ لم يصدر منه هو أنْ يقال بأنّنا لا نحتاج إلى هذا، نحن نقول بأنّ ترك الطلاق هو بنفسه له أثر شرعى، فالطلاق له أثر شرعى وهو نفى الزوجيه، وترك الطلاق أيضاً له أثر شرعى وهو بقاء الزوجيه؛ لوضوح أنّ بقاء الزوجيه يتوقف على عدم الطلاق، أى أنْ لا يُطلّق، وإلاّ، إذا طلّق؛ فحينئذٍ لا تبقى الزوجيه. إذن: بقاء الزواج هذا أثر يترتب على ترك الزوجيه بقاءً. فصار لدينا أثر شرعى يترتب على ترك الطلاق. وقد تقدّم سابقاً أنّ حديث الرفع لا يُفرّق فيه بين الأمور الوجوديه والأمور العدميّه، فكما يجرى في الأمور الوجوديه إذا كان لها أثر شرعى، فيرتفع ذلك الأثر، كذلك يجرى في الأمور العدميّه إذا كان لها أثر شرعى، فيرتفع ذلك الأثر. في محل كلامنا ترك الطلاق وأثره بقاء الزوجيه، إذا كان ترك الطلاق مورداً للإكراه كما هو المفروض، فيجرى حديث الرفع لرفع الوجود التشريعى لترك الطلاق، ومعنى رفع الوجود التشريعى لترك الطلاق هو رفع أثره، كما هو الحال في الرفع التشريعى لأىّ شيء، معنى أنّ هذا مرفوع تشريعاً في عالم التشريع، يعنى أنّه لا يترتب عليه أثره، وإذا لم يترتب عليه أثره صار له وجوداً تشريعياً، ورفع الوجود التشريعى لترك الطلاق يكون برفع أثره الذى هو بقاء الزوجيه، فيرتفع بقاء الزوجيه، فيثبت نفى الزوجيه، وبهذا نصل إلى إثبات نتيجه شمول الحديث للمقام، يعنى يثبت في المقام انتفاء الزوجيه من دون أنْ يتحقق منه الطلاق، فنثبت نتيجه الطلاق، وهى انتفاء الزوجيه بهذا الوجه، لا باعتبار ما تقدّم سابقاً من أنّ هذا رفع تنزيلى وننزّل الترك منزله الوجود، فإذا نزلنا الترك منزله الوجود، يعنى نعتبر ترك الطلاق بمنزله الطلاق، فيترتب على الطلاق أثره الذى هو نفى الزوجيه. كلا، ليس على هذا الأساس، وإنّما على أساس أنّ ترك الطلاق له أثر شرعى، وهو بقاء الزوجيه، فإذا صار ترك الطلاق مكرهاً عليه جرى حديث الرفع ورفعه تشريعاً، يعنى يقول بأنّ ترك الطلاق لا يترتب عليه أثره الذى هو بقاء الزوجيه، فينتفى بقاء الزوجيه.

ويرد على هذا الوجه ملاحظه على أصل افتراض أنّ بقاء الزوجيه أثر شرعى يترتب على ترك الطلاق، هذا ليس واضحاً، والظاهر أنّ الأمر ليس هكذا؛ لأنّ بقاء الزوجيه مترتب على العقد، فالعقد نفسه كما يقتضى الزوجيه حدوثاً، يقتضى الزوجيه بقاءً. نعم، هذه الزوجيه ترتفع برافع، فيقطعها الطلاق بلا إشكال، لكن ليس معنى ذلك أنّ بقاء الزوجيه مستند إلى عدم الرافع؛ بل أنّه مستند إلى مقتضيه، وهو العقد الذى صدر سابقاً منه، فأنّ هذا العقد كما يقتضى الزوجيه حدوثاً هو يقتضيها بقاءً واستمراراً، فلا نستطيع أنْ نقول أنّ بقاء الزوجيه مترتب شرعاً على عدم الطلاق؛ بل هو مترتب على العقد، وهو من آثار العقد شرعاً، وليس مترتباً شرعاً على عدم الطلاق. نعم، الطلاق رافع له، لكنّ الشىء لا يترتب على عدم رافعه، وإنّما يترتب على وجود مقتضيه، ومقتضيه هو عباره عن العقد الصادر سابقاً. إذن: أصل فكره أنّ بقاء الزوجيه مترتب على عدم الطلاق ليست واضحه.

ومن جهه أخرى، وهى الأخيره، وبهذا نختم البحث، لو سلّمنا أنّ بقاء الزوجيه مترتب على عدم الطلاق، لكن نسأل: هل أنّ بقاء الزوجيه ــــــــ مع التنزّل ــــــــ مترتّب على عدم الطلاق بما هو عدم نعتى كما تقدّم سابقاً ؟ أو بما أنّه عدم محمولى ؟ يعنى هل هو مترتب على عدم الطلاق بما هو صفه للمكلّف ومنتسب إليه، أو أنّه مترتّب على ذات عدم الطلاق ؟ الجواب أنّه لو سلّمنا الترتب، فبقاء الزوجيه مترتب على ذات عدم الطلاق، لا بما هو منتسب إلى المكلّف؛ بل على ذات عدم الطلاق، وبأى سبب حصل يترتّب عليه بقاء الزوجيه، عدم الطلاق لو صدر نسياناً، أو غفله، أو اضطراراً، أو إكراهاً ....الخ يترتب عليه بقاء الزوجيه. إذن: هذا أثر ــــــــ لو سلّمنا أنّه اثر ــــــــ لذات عدم الطلاق، لا لعدم الطلاق بما هو منتسب إلى المكلّف، وقد تقدّم سابقاً أنّ مثل هذه الآثار لا يشملها حديث الرفع، فالصحيح هو عدم إمكان إجراء حديث الرفع فى مثل هذه الحاله.

وبهذا يتم الكلام عن كل الجهات المرتبطه بفقه حديث الرفع. وبهذا ننهى الكلام عن حديث الرفع كدليلٍ من أدلّه البراءه.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث السعه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث السعه

الحديث الآخر الذى يُستدلّ به على البراءه هو(حديث السعه) كما يُسمّى، ونصّه هو:(الناس فى سعه ما لا يعلمون). والظاهر أنّ الحديث بهذا الشكل غير موجود فى الكتب الحديثيه المتداوله والمعروفه. نعم، فى مستدرك الوسائل، نقل عن عوالى اللآلئ هذا النص:(الناس فى سعهٍ(سعه) ما لم يعلموا) نقله مرسلًا. (١)

نعم، هناك نص آخر ربما يكون قد حدث خلط بينه وبين هذا النص فى كلمات الأصوليين، وهو (هم فى سعهٍ حتّى يعلموا) وهذا النص موجود فى روايه معتبره سنداً على الظاهر، وهى حديث السُفره المعروف. وهذا الحديث وارد فى الشبهه الموضوعيه، وكلامنا ليس فى الشبهه الموضوعيه، وإنّما فى الشبهه الحكميه، كما يظهر من النص المروى فى الوسائل، عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن النوفلى، عن السكونى، عن أبى عبد الله(عليه السلام)، أنّ أمير المؤمنين(عليه السلام) سُئل عن سُفرهٍ وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين (٢) ، فقال أمير المؤمنين(عليه السلام): يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل؛ لأنّه يفسُد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له يا أمير المؤمنين، لا يدرى سُفره مسلم، أو سُفره مجوسى ؟ فقال: هم فى سعهٍ حتّى يعلموا). (٣) واضح أنّ الروايه وارده فى شبهه موضوعيه، وكلامنا كما قلنا فى الشبهه الحكميه، فحتّى لو تمّت دلاله الروايه على البراءه، فلا يستفاد منها إلاّ الإباحه فى الشبهه الموضوعيّه، وهذا غير محل الكلام، فلا تنفعنا فى المقام.

١- (١) مستدرك الوسائل، الميرزا النورى، ج ١٨، ص ٢٠.

٢- (٢) وفى بعض النسخ سكّر.

٣- (٣) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ٣، ص ٤٩٣، ح ١١.

هذا مضافاً إلى ما طُرح من أنّ هناك احتمال أنّ الحليّه التى تُستفاد من هذه الروايه هى حلّيّه ثابته لا على أساس أصاله الحلّيّه فى الشبهات كما هو المقصود، وإنّما ثابته على أساس وجود إماره تدل على الحلّيّه مثل بلاد المسلمين، أو يد المسلمين، فأمثال هذه الأمور تكون إماره على حلّيّه هذا الطعام الذى وجد فى الطريق، وإن كان لشخصٍ يحتمل أنّه مجوسى، أو مسلم، لكن كونه فى بلاد المسلمين كما هو ظاهر الروايه ـــ مثلًا ـــ هذا يكون إماره على الحلّيّه، وهذا معناه أنّ الحليّه ليست مستنده إلى أصاله البراءه، أو أصاله الحلّيّه التى نريد إثباتها بهذه الروايه. على كل حالٍ، متن حديث السعه الذى يُستدل به(الناس فى سعه ما لا يعلمون)، لا يمكن إثباته بدليلٍ معتبر، فهو ساقط سنداً، وإنّما الكلام فى دلالته، ولهم كلام كثير فى دلاله هذه الروايه على البراءه بالنحو النافع فى محل الكلام، ومن الواضح أنّ النحو النافع فى محل الكلام هو إثبات براءهٍ معارضه لأدله وجوب الاحتياط، وليس إثبات براءهٍ محكومه لأدله وجوب الاحتياط، وإلاّ البراءه المحكومه لأدله وجوب الاحتياط لا تنفعنا فى مقابل الطرف

المقابل الذی هو الأخباریون ـــــ بحسب الفرض ـــــ الذین یلتزمون بوجوب الاحتیاط، ویدّعون أنّ أدلّه وجوب الاحتیاط تامّه. فإثبات براءهٍ محکومهٍ لأدله وجوب الاحتیاط غیر نافع؛ لأنّها محکومه، فتکون أدله وجوب الاحتیاط رافعه لموضوعها، فبالنتیجه لا تثبت البراءه. المهم فی قبالهم هو إثبات براءه معارضه لأدله وجوب الاحتیاط، فدائماً القصد هو إثبات براءهٍ لیست محکومه لأدله وجوب الاحتیاط.

اختلفوا فی دلاله هذا النص علی البراءه المعارضه لأدلّه وجوب الاحتیاط، وهناک عدّه أراء فی المقام:

الرأی الأوّل: رأی معروف ومشهور یلتزم بأنّ الحدیث الشریف یدل علی البراءه بالمعنی المطلوب، لکن إذا کانت (ما) فی الحدیث موصوله، وبناءً علی أنّها موصوله تکون کلمه(السعه) مضافه إلی الموصول، یعنی الناس فی سعه ما لا یعلمون، فکلمه(سعه) تکون مضافه إلی أسم الموصول، ویکون المعنی حینئذٍ (أنّ الناس فی سعه من ناحیه ما لا یعلمون) والذی لا یعلمونه هو الحکم الواقعی المجهول، یعنی الناس فی سعهٍ، أی فی أمنٍ من ناحیه الحکم الواقعی المجهول؛ حینئذٍ تکون هذه البراءه منافیه لأدله وجوب الاحتیاط؛ لأنّ أدله وجوب الاحتیاط تثبت الضیق من ناحیه الحکم الواقعی المجهول، بینما هذه الروایه تثبت السعه من ناحیته، فموضوعهما واحد، أحدهما یثبت الضیق، والآخر یثبت السعه، فیتعارضان.

ص: ۲۰۹

هذا بناءً على أنّ(ما) موصوله؛ حينئذٍ يتم الاستدلال بالروايه. قالوا: وأمّا إذا كانت (ما) ليست موصوله؛ بل مصدريه زمانيه؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بالروايه؛ إذ لا يمكننا أن نثبت بالروايه براءه معارضه لأدله وجوب الاحتياط؛ لأنّ معنى أنّ(ما) مصدريه زمانيه هو أن يكون مفاد حديث أنّ الناس فی سعه ما داموا لا يعلمون. وقالوا: بأنّ مفادها حينئذٍ مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا المفاد لا يُعارض أدله وجوب الاحتياط؛ بل هو محكوم لها؛ لأنّ هذا المفاد يجعل السعه والتأمين عند عدم العلم، فإذا جاء دليل وجوب الاحتياط يكون هناك علم، فيكون رافعاً لموضوع هذا الحديث؛ لأنّ موضوعه هو جعل السعه مغيّى بعدم العلم وعدم البيان، وهذا بيان، فلا تثبت بها إلّا براءه محكومه بأدلّه وجوب الاحتياط؛ ولذا لا تكون نافعه فی محل الكلام.

الرأی الثانی: يمكن أن يُستظهر من عبارات صاحب الكفايه(قدّس سرّه) (۱) ، يقول: أنّ الروايه دالّه على البراءه بالمعنى المطلوب على كلا التقديرين، سواء كانت(ما) موصوله، أو كانت مصدريه زمانيه، أمّا إذا كانت موصوله، فبالبيان السابق، وأمّا إذا كانت مصدريه زمانيه، فباعتبار أنّ المراد من العلم الذی جُعل عدمه غايه للحكم بالسعه والتأمين هو العلم بالواقع، وعدم العلم بالواقع هو الغايه للحكم بالسعه، فيكون معنى الروايه هو(الناس فی سعهٍ ما داموا لا يعلمون بالواقع) وهذا الموضوع(عدم العلم بالواقع) محفوظ حتّى مع قيام أدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّ أدلّه وجوب الاحتياط لا توجب العلم بالواقع حتّى ينتفی عدم العلم بالواقع، فيبقى الشخص غير عالمٍ بالواقع، ودليل هذا الحديث يقول له: أنت فی سعهٍ، وأدلّه وجوب الاحتياط تقول له: يجب عليك الاحتياط، فيقع التعارض بينهما، فتكون البراءه الثابته بهذه الروايه، حتّى على تقدير أنْ تكون(ما) مصدريه زمانيه هی براءه معارضه لأدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّ على تقدير أنْ تكون مصدريه زمانيه ليس المراد بعدم العلم الذی جُعل غايه للحكم بالسعه والتأمين هو عدم العلم المطلق؛ بل المقصود به هو عدم العلم بالواقع، فظرف عدم العلم بالواقع هو موضوع لكلٍ من الحديثين، فهذا الحديث يجعل فيه السعه، وأدلّه وجوب الاحتياط تجعل فيه الضيق ووجوب الاحتياط فيتعارضان، فتكون الروايه دالّه على المطلوب على كل تقدير.

۱- (۴) كفايه الأصول، الآخوند الخراسانی، ص ۳۴۲.

الذی یظهر من هذا الکلام أمران:

الأمر الأوّل: أنّهم یتفقون علی تمامیه دلاله الروایه علی المعنی المطلوب علی تقدیر أنْ تکون(ما) موصوله.

الأمر الثانی: أنّهم یختلفون علی دلاله الروایه بالمعنی المطلوب إذا کانت(ما) مصدریه زمانیه؛ لأنّه إذا قلنا أنّ المقصود بعدم العلم ______ بناءً علی کون(ما) مصدریه زمانیه ______ هو عدم العلم بالواقع والظاهر، أی ما داموا لا یعلمون لا بحکم واقعی، ولا بحکم ظاهری؛ حینئذٍ تکون هذه الروایه محکومه لأدلّه وجوب الاحتیاط؛ لأنّ موضوعها هو عدم العلم مطلقاً، وأدلّه وجوب الاحتیاط هی علم بالحکم الظاهری، فتکون رافعه لموضوع هذه السعه وهذه البراءه، وتکون حاکمه علیها. وأمّا إذا قلنا أنّ المقصود بعدم العلم فی الروایه هو عدم العلم الواقعی، أی الناس فی سعةٍ ما داموا لا یعلمون بالواقع، فتکون البراءه المستفاده من هذا الحدیث حتّی بناءً علی أنّها مصدریه زمانیه هی براءه معارضه ومنافیه لأدلّه وجوب الاحتیاط.

قد یقال: أنّ کلا الأمرین هو محل کلام وتأمّل، لا الاتفاق علی تمامیه الاستدلال بالروایه علی المطلوب بناءً علی أنّ(ما) موصوله، ولا جعل مصب الخلاف بناءً علی أنّها مصدریه زمانیه هو کون عدم العلم المغیّی هو عدم العلم مطلقاً، أی عدم العلم بالواقع والظاهر، أو عدم العلم بالواقع فقط، جعل هذا هو المناط فی دلاله الروایه علی المطلوب، وعدم دلالتها. هذا أیضاً لیس صحیحاً.

أمّا بالنسبه للأمر الأوّل، وهو عدم الملازمه بین کون (ما) فی الروایه اسماً موصولاً، وبین تمامیه دلاله الروایه علی المطلوب؛ بل یمکن أن نقول أنّ (ما) فی الروایه أسم موصول، والمعنی هو أنّ الناس فی سعه ما لا یعلمون، ومع ذلک نقول أنّ الروایه لیس فیها دلاله علی المطلوب. وتوضیحه بأن یقال: بناءً علی أنّ (ما) أسم موصول توجد عندنا أضافه، فالسعه مضافه إلی أسم الموصول، وهذه الإضافه یمکن تفسیرها بتفسیرین:

التفسير الأوّل: نفسّر الإضافه بأنّها إضافه حسب اصطلاح القائل(إضافه ورديه) .

التفسير الثانی: نُفسر الإضافه بأنّها إضافه أشبه بالسببيّه. بمعنی أننّا تاره نفترض أنّ الإضافه إضافه بلحاظ المورد، بمعنی أنّ السعه أُضيفت إلی المورد الذی يحصل فيه الضيق والسعه، أی أنه يجعل السعه فی مورد الحكم المجهول الذی تشكّ فيه، هذا معنی الإضافه الورديه، مفادها هو التأمين فی مورد الحكم المجهول. إذا فُسِّرت الإضافه بهذا التفسير تكون منافيه لدليل وجوب الاحتياط؛ لأنّه يجعل الضيق ووجوب الاحتياط فی مورد الحكم المجهول. فالمورد واحد، أدله وجوب الاحتياط تجعل فيه الضيق ووجوب الاحتياط، وهذه الروايه تجعل فيه السعه وتنفی وجوب الاحتياط، فتكون منافيه لدليل وجوب الاحتياط.

وأمّا إذا فسرناها بتفسيرٍ آخر، وقلنا بأنّ الإضافه هی أشبه بالإضافه السببيه، يعنی كأنّ الروايه تريد أنْ تقول أنت فی سعهٍ من ناحيه ما لا تعلم به، وما لا تعلم به ليس سبباً للضيق، فهی تنفی الضيق من ناحيه الحكم المجهول الذی لا تعلم به، ومن الواضح أنّ هذا لا ينافی جعل الضيق بسبب أدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّ أدلّه وجوب الاحتياط تجعل الضيق من ناحيتها كأدلّه تدل علی وجوب الاحتياط، فنفی الضيق من ناحيه الواقع لا ينافی حصول الضيق من ناحيه قيام دليل علی وجوب الاحتياط؛ ولذا تكون البراءه حينئذٍ غير منافيه لأدّله وجوب الاحتياط؛ بل تكون محكومه لها، وبالتالی لا يصح الاستدلال بها فی محل الكلام حتّی إذا كانت (ما) موصوله. فليس مجرّد أنْ تكون(ما) موصوله معناه أنّ الروايه تكون دالّه علی المطلوب، وإنّما لابدّ أنْ نفهم ما معنی هذه الإضافه، الإضافه المفترضه ــــــــ بناءً علی أنّ(ما) موصوله ــــــــ هل هی إضافه ورديه التی يكون مفادها جعل السعه فی مورد الحكم المجهول ؟ أو أنّها إضافه بمعنی أنّها سعه من ناحيه ما لا تعلم به، يعنی من ناحيه الحكم المجهول، بمعنی أنك فی سعه من ناحيه الحكم المجهول وليس عليك ضيق من ناحيته، وهذا لا ينافی وجود ضيقٍ من ناحيه أخری، يعنی من ناحيه وجوب الاحتياط المستفاد من دليل وجوب الاحتياط؛ وحينئذٍ لا تكون منافيه.

ص: ٢١٢

أمّا الأمر الثانى الـذى هو أنّهم اختلفوا بناء على أنّ (ما) مصـدريه زمانيه، ومنشأ اختلافهم هو ما هو المراد بعـدم العلم الـذى جُعل غـايه للسعه ؟ هـل هو عـدم العلم المطلق، أو عـدم العلم بـالواقع ؟ فـإذا كـان المراد هو عـدم العلم بـالواقع، فيكون المفاد حينئذٍ معارضـاً لأدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل وجوب الاحتياط عنـد عـدم العلم بالواقع، فيكون موضوع كل منهمـا هو عـدم العلم بـالواقع. أمّـا إذا كـان المراد بعـدم العلم هو عـدم العلم مطلقاً، أى عـدم العلم بالحكم الواقعى، وعـدم العلم بالحكم الظاهرى أيضاً؛ فحينئذٍ يرتفع الموضوع إذا قام دليل على وجوب الاحتياط؛ لأنّ المكلّف يصبح عالماً بوجوب الاحتياط، أى بالحكم الظاهرى، فيكون حاكماً على هـذا الحديث. والمناقشه فى هذا الأمر هى أن يقال: أنّ مجرّد كون عدم العلم المجعول غـايه هو عـدم العلم بـالواقع لا ـ يوجب أنْ يكون مفـاده معارضـاً لأدلّه وجوب الاحتياط كما قيل، لو قلنا أنّ الخلاف بينهم هو أنّ عـدم العلم هـل هو عـدم العلم بـالواقع، أو لا ـ؟ فإذا كان عـدم العلم بالواقع يحصل تعارض بين مفاد الحـديث وبين أدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّ كلًا منهما مورده واحـد وهو عـدم العلم بالحكم الواقعى، فيتعارضان، والإشكال هو أنّه ليس هناك ضـروره لهذا المعنى، فنقول أنّ(ما) مصـدريه زمانيه وعـدم العلم هو عدم العلم بالواقع، لكن مع ذلك هناك مجال للقول بعدم المنافاه بينهما، بمعنى أنّ حـديث السعه لا ـ ينـافى دليل وجوب الاحتياط؛ بل يكون محكوماً له، بأن يقال: بناءً على الاحتمال الثانى وهو أنّ (ما) مصدريه زمانيه، لا توجد إضافه صـريحه، والسعه ليست مضافه إلى ما بعدها، لكن بالنتيجه لابدّ أنْ تكون الإضافه مُقدّره، والسر فى هذا هو أنّ كلمه(سـعه) لا يمكن أنْ تبقى هكذا معلّقه، ولابدّ أنْ تكون متعلّقه بشـىء، فمن أى شـىء يكون الناس فى سعه ؟ فلابـدّ من افتراض شـىء تتعلّق به السعه، فلابـدّ من افتراض إضـافه مقـدّره، فإذا جاءت مسأله الإضافه، ولو تقـديراً؛ حينئـذٍ ينفتح المجال للاحتمالين المتقـدّمين، وهما هل أنّ هـذه الإضافه إضافه مورديه ؟ أو أنّها إضافه سـببيّه؟ فإذا كانت الإضافه مورديه يقع التعارض بين الحديث وبين دليل وجوب الاحتياط؛ لأنّ الحديث يجعل السعه فى مورد الحكم المجهول، وأدلّه وجوب الاحتياط تجعـل الضـيق فى نفس المورد، فيحصـل التعـارض بينهما، وأمّا إذا قلنا بأنّ الإضافه المقـدّره غير المصـرّح بها هى إضافه سـببيّه، بمعنى أنّ الحديث الشريف ينفى الضيق من جهه الحكم الواقعى، ولا ينفيه مطلقاً، ومثل هذا لا ينافى دليل وجوب الاحتياط؛ لأنّه يثبت وجوب الاحتياط من جهه أخرى، وليس من ناحيه الواقع، وبهذا لا يكون معارضاً لدليل وجوب الاحتياط.

إذن: النتيجه هی أنّه ليس کلما قلنا بأنّ(ما) موصوله يقع التعارض، وکلّما کانت (ما) مصدريه لا يقع التعارض ليس هذا هو الميزان، وإنّما الميزان هو أنّ الإضافه المصرّح بها، أو المقدّره فی الحديث الشريف هل هی إضافه مورديه، أو إضافه سببيّه. هذا الرأی الثالث الذی يمکن أن يُذکر فی المقام.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث السعه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث السعه

کان الکلام فی حديث السعه وتطرّقنا إلی الرأی الأخير الذی يری بأنّ التفصيل ينبغی أنْ يکون بين کون الإضافه المصرّح بها، بناءً علی أنّ (ما) اسم موصول، أو المقدّره بناءً علی أنّ (ما) ظرفيه زمانيه، وينبغی أنْ يکون التفصيل بين کون الإضافه مورديه، وبين کونها سببيّه، فإذا کانت الإضافه مورديه، فالبراءه المستفاده من الحديث تکون معارِضه لأدلّه وجوب الاحتياط؛ لأنّها تجعل السعه والتأمين فی مورد الحکم المجهول، بينما أدلّه الاحتياط تجعل الضيق ووجوب الاحتياط فی نفس هذا المورد، وهو مورد الشک فی الحکم الواقعی، فيتعارضان، وهذا هو المطلوب فی البراءه فی محل الکلام. وأمّا إذا کانت الإضافه سببيّه والتی تفسّر بأنّ الناس فی سعهٍ من ناحيه الحکم المجهول، فيکون مفادها نفی الضيق من ناحيه الحکم المجهول، وهذا لا ينافی أنْ يکون هناک ضيق بأدلّهٍ أخری، هذا ليس ضيقاً من ناحيه الحکم الواقعی، وإنّما هو ضيق نشأ من قيام أدلّهٍ تدلّ علی وجوب الاحتياط، فعليه لا يکون منافياً لأدلّه وجوب الاحتياط.

ويمکن أن يلاحظ عليه: قد يقال أنّ التفريق بين کون الإضافه سببيّه، أو مورديه خلاف ظاهر الحديث، باعتبار أنّ الحديث حسب ظاهره ينافی أدلّه وجوب الاحتياط، يعنی السعه المستفاده من الحديث علی کلا التقديرين، سواء کانت إضافه سببيّه، أو مورديه، ينافی أدلّه وجوب الاحتياط. أمّا إذا کانت(ما) موصوله، والإضافه مورديه، فبنفس البيان الذی ذُکر فی الوجه السابق. وأمّا بناءً علی أنّ (ما) أسم موصول والإضافه سببيّه، هنا ذُکر فی الوجه السابق أنّ البراءه المستفاده من الحديث لا تنافی دليل الاحتياط؛ لأنّ البراءه المجعوله هی براءه من ناحيه التکليف الواقعی المشکوک، وجعل السعه من ناحيه التکليف الواقعی المشکوک لا ينافی دليل وجوب الاحتياط، هل صحيح أنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل الاحتياط لا من ناحيه الحکم الواقعی المشکوک ؟

ص: ۲۱۴

بعباره أخری: أنّ الضيق المنفی بحديث السعه من ناحيه الحکم الواقعی المشکوک ليس هو شيئاً آخر غير وجوب الاحتياط، فيکون هو المنفی، فما ينفيه الحديث هو الضيق من ناحيه الحکم الواقعی المشکوک، عندما يشک المکلّف فی حکمٍ واقعی، يشک فی حرمه شرب الخمر ـــــــ مثلاً ـــــــــ هذا الحديث ينفی الضيق من ناحيته، ما هو الضيق الذی ينشأ من حکم واقعی مشکوک ؟ الضيق هو عباره عن وجوب الاحتياط، فما ينفيه الحديث هو عباره عن وجوب الاحتياط، وأدلّه وجوب الاحتياط هی تثبت وجوب الاحتياط، فيکون معارضاً لها. ولا نستطيع القول بأنّ أدلّه وجوب الاحتياط تثبت وجوب الاحتياط بقطع النظر عن التکليف الواقعی المشکوک، حتّی لا تعارض حديث السعه، بدعوی أنّ حديث السعه ينفی الضيق من ناحيه

التكليف الواقعى المشكوك، وهذا لا ينافى دليل وجوب الاحتياط، وكأنّ دليل وجوب الاحتياط يثبت الضيق لا من ناحيه التكليف الواقعى المشكوك، ودليل وجوب الاحتياط يقول: لأنّك تشك بالتكليف ولا تعلم به أنا أجعل وجوب الاحتياط.

وبعباره أخرى: أنّ وجوب الاحتياط إنّما هو لمراعاه التكاليف الواقعيه المحتمله واهتمام الشارع بها، ولأنّها كذلك أوجب الشارع الاحتياط لإدراك الواقع، ولإدراك الأحكام الواقعيه المشكوكه. فإذن: لا يصحّ أنْ نقول أنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل الاحتياط بقطع النظر عن التكليف الواقعى المشكوك؛ بل هو يجعل وجوب الاحتياط من ناحيه التكليف الواقعى المشكوك، والمفروض أنّ الحديث بناءً على السببيّه يجعل السعه من ناحيه التكليف الواقعى المشكوك.

إذن: بلحاظ التكليف الواقعى المشكوك هناك حديثان متعارضان، أحدهما يجعل السعه، والآخر يجعل الضيق، فيتعارضان، كما هو الحال لو كانت الإضافه ورديه، فالتنافى والتعارض بين الحديثين يكون ثابتاً حتّى لو كانت الإضافه سببيّه بالمعنى الذى ذكره. هذا إذا كانت(ما) موصوله.

ص: ٢١٥

أمّا إذا كانت(ما) مصدريه زمانيه فيكون تقدير الحديث هكذا(الناس فى سعهٍ ما داموا لا يعلمون) هنا أيضاً إذا سلّمنا أنّ الإضافه مقدرّه، نقول لا ـ فرق فى هذه الإضافه المقدّره بين أنْ تكون مورديه، وبين أنْ تكون سببيّه، فإذا كانت مورديه، فالتعارض بين الدليلين قائم كما ذكر؛ لأنّ الحديث يثبت السعه فى هذا المورد، ودليل وجوب الاحتياط يثبت الضيق ووجوب الاحتياط فى هذا المورد أيضاً، فيتعارضان فى موردٍ واحد. وكذلك إذا كانت الإضافه سببيّه، فنقول أيضاً هناك منافاه بينهما، فالنكته ليس هو كونها مورديه أو كونها سببيّه؛ بل هى شىء آخر، هذه النكته إذا كانت موجوده فلا فرق بين أنْ تكون الإضافه مورديه أو سببيّه، وإذا لم تكن هذه النكته موجوده، فلا تنافٍ أيضاً من دون فرقٍ بين الإضافه المورديه والإضافه السببيّه. وهذه النكته هى أنّه بناءً على أنّ(ما) مصدريه زمانيه، ما هو المراد بعدم العلم الذى وقع غايه لجعل السعه والتأمين ؟ هذه النكته التى اُستفيدت من كلماتهم كما ذكرنا فى الدرس السابق، أنّ عدم العلم هل هو عدم العلم المطلق ؟ أو هو عدم العلم بالتكليف الواقعى ؟ فإذا كان عدم العلم الذى جُعل غايه فى الحديث الشريف(الناس فى سعه ما داموا لا يعلمون) يعنى إلى أنْ يعلموا، فنسأل: إلى أنْ يعلموا بماذا ؟ مرّه نقول إلى أنْ يعلموا بالتكليف الواقعى، فيكون مفاد الحديث هو(ما دمت لا ـ تعلم بالتكليف الواقعى نجعل لك السعه)، وهذا المفاد يكون منافياً لدليل وجوب الاحتياط؛ لأنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل الضيق، ويجعل وجوب الاحتياط ما دمت غير عالم بالتكليف الواقعى، فيكون موضوعهما واحداً، وكلٌ منهما يجعل حكمه فى موضوعٍ واحدٍ وهو فى حاله عدم العلم بالتكليف الواقعى، فإذا كان المقصود من عدم العلم هو عدم العلم بالتكليف الواقعى؛ حينئذٍ يتنافيان سواء كانت الإضافه المقدرّه مورديه، أو كانت سببيّه، فيتنافيان حتّى لو كانت الإضافه سببيّه؛ لما قلناه من أنّ دليل وجوب الاحتياط فى هذه الحاله أيضاً وهى حاله عدم العلم بالتكليف الواقعى، يجعل وجوب الاحتياط من ناحيه التكليف الواقعى المجهول، بينما حديث السعه يجعل السعه والتأمين فى هذه الحاله من ناحيه التكليف الواقعى المشكوك. المهم هو أنّه ما هو الشىء الذى يكون الناس فى سعهٍ ما داموا لا يعلمون به ؟ هل المراد هو ما داموا لا يعلمون بالتكليف الواقعى ؟ هذا يوجب التنافى بين الحديثين. أمّا إذا قلنا بأنّ المقصود به هو عدم العلم المطلق، أى ما دمت غير عالمٍ بالتكليف الواقعى، وبالتكليف الظاهرى أيضاً، فكأنّ الحديث يقول: الناس فى سعهٍ ما داموا غير عالمين بالضيق، وهذا الضيق تاره ينشأ من تكليفٍ واقعى، وتاره ينشأ من دليلٍ يدلّ على الضيق، يعنى يدلّ على وجوب الاحتياط، فيكون موضوع البراءه هو عدم العلم بالتكليف الموجب للضيق واقعاً وظاهراً، وهذه البراءه تكون محكومه لدليل وجوب الاحتياط؛ لأنّ دليل وجوب الاحتياط يرفع موضوعها؛ لأنّ موضوعها هو عدم العلم بما يدلّ على الضيق مطلقاً، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على وجود العلم بالضيق، فيكون رافعاً لموضوع هذه البراءه، فلا تكون البراءه معارضه له؛ بل تكون محكومه له. فالمهم هو أنّه بناءً على أنّ(ما) مصدريه ماذا يراد بعدم العلم ؟ وليس المهم هو كون الإضافه مورديه، أو سببيّه؛ لأنّه على كلا التقديرين النتيجه واحده، فإذا قلنا بأنّ المراد بعدم العلم هو عدم العلم بالتكليف الواقعى، فالتعارض يكون موجوداً على كلا التقديرين، وإن قلنا بأنّ المراد به هو عدم العلم المطلق، فلا تعارض على كلا التقديرين.

ص: ٢١٦

لا يبعـد أنْ يكون المقصود بعـدم العلم هو عدم العلم بالتكليف الواقعى بحسب ما يُفهم من الحديث الشـريف، وليس عدم العلم المطلق، وذلك لأنّ مفاد الحـديث الشـريف بناءً على أنّ(ما) مصـدريه زمانيه، وبناءً على تقدير الإضافه، يكون مفاد الحديث هو أنّ النـاس فى سـعةٍ من الشـىء فى حـال الجهـل به، ومـا داموا لاـ يعلمون به، والظـاهر أنّ المقصود بالشـىء هو الحكم المجهول والمشـكوك، فالشـىء لابدّ من تقديره، وهذا هو المقصود بالإضافه التقديريه، فالحديث الشـريف يقول: ما دام الإنسان غير عالم بالحكم الواقعى المشـكوك فهو فى سـعه؛ حينئـذٍ تكون هذه البراءه معارضه لدليل وجوب الاحتياط؛ لأنّ دليل وجوب الاحتياط يجعل الضيق فى هذه الحاله، بينما حديث السعه يجعل السعه والتأمين فى حاله عدم العلم بالتكليف.

نعم إذا لم نفترض الإضافه ولم نقدّرها يمكن أنْ يقال بأنّ النتيجه تتغير، فأنّ مفاد الحديث حينئذٍ يكون هو نفى الضيق ما داموا لا يعلمون بالضـيق؛ لأننّا لم نقـدّر إضافه السـعه، والمفروض أنّ (ما) مصـدريه، فإذا أمكن هذا التفسـير فيه؛ حينئذٍ لا يكون معارضـاً لدليل الاحتياط، فأنّ الحديث ينفى الضـيق عن المكلّف حيث يكون عالماً بالضـيق، وهذا لا ينافى وجوب الاحتياط؛ لأنّ وجوب الاحتياط يوجب العلم بالضيق، وبذلك يكون حاكماً على هذا الحديث الشريف.

لكنّ الظـاهر أنّ الصـحيح هو ما ذكرناه من أنّ ظاهر الحـديث هو ـــــــــ بناءً على أنّ (ما) مصـدريه ـــــــــ أنّ الإضافه مقـدره، (أنتم فى سـعةٍ) يُفهم من الحـديث أنّ السـعه هى من التكليف المشـكوك، يعنى انتم فى سـعه من ناحيه التكليف الذى تشـكّون فيه. (من الشـىء المجهـول) يعنى من التكليف المجهول.(مـا دمتم غير عـالمين به). وهـذه البراءه منـافيه لـدليل وجوب الاحتيـاط ؛ لأنّهـا تجعـل السـعه مُغيّاه بعـدم العلم بالتكليف الواقعى، وفى نفس هـذا المورد دليل وجوب الاحتياط يجعل وجوب الاحتيـاط ما دمنا غير عالمين بالتكليف الواقعى. يبـدو ـــــــ والله العالم ـــــــ أنّ هـذا الحـديث دال على البراءه على كل التقادير.

ص: ٢١٧

حديث الحجب

الحديث الآخر الذى ندخل فيه هو حديث الحجب(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) ورد بهذا النص فى روايه نقلها الشيخ صاحب الوسائل(قدّس سرّه)، عن التوحيد للشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، يقول: وعن احمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن احمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن داوود بن فرقد، عن أبى الحسن زكريا بن يحيى، عن أبى عبد الله(عليه السلام)، قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

بقطع النظر عمّا سيأتى من وجود مشكلهٍ فى الراوى المباشر الذى هو زكريا بن يحيى، توجد مشكله فى احمد بن محمد بن يحيى العطّار، بناءً على أنّ فيه مشكله، وإلاّ إذا تجاوزنا هذه المشكله كما يحتمل قوياً، فالسند من غير جهه الراوى المباشر يكون صحيحاً. لكنّ مشكله احمد بن محمد بن يحيى فى سند الشيخ الصدوق(قدّس سرّه)، لو كانت مشكله يمكن تجاوزها بأنّ الشيخ الكلينى روى نفس هذه الروايه، وبنفس الطريق مباشره عن أبيه، يعنى عن محمد بن يحيى العطّار، فالروايه موجوده فى الكافى بسندٍ صحيح من غير جهه الراوى المباشر. (٢)

فى بعض البحوث ذُكر بأنّ هذا السند تام، ويبدو أنّه ليس واضحاً تماميّه هذا السند باعتبار الراوى المباشر، واستشكل جماعه فى السند، منهم المجلسى(قدّس سرّه) فى مرآه العقول، علّق على هذا الحديث بأنّه مجهول، ويبدو أنّ السرّ فى قوله(مجهول) هو من جهه عدم إمكان تشخيص الراوى المباشر الذى هو زكريا بن يحيى، والذى لا يُعلم هل هو الواسطى الثقه المنصوص على وثاقته، أو التميمى المنصوص على وثاقته أيضاً، والسرّ هو أنّ زكريا بن يحيى فى محل الكلام نُصّ على أنّ كنيته هى(أبو الحسن)، وهذان الثقتان ممّن يسمى زكريا بن يحيى لم يُذكر فى ترجمتهما أنّهما يُكنيان بأبى الحسن، وعادّه يُذكر هذا الشىء فى الترجمه، ومن هنا يبرز احتمال أنْ يكون زكريا بن يحيى المُكنّى بأبى الحسن الذى هو المقصود فى روايتنا هو غير زكريا بن يحيى الواسطى، وزكريا بن يحيى التميمى المنصوص على وثاقتهما.

ص: ٢١٨

١- (١) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ٢٧، ص ١٦٣، باب وجوب التوقّف والاحتياط فى القضاء والفتوى، ح ٣٣.

٢- (٢) الكافى، الشيخ الكلينى، ج ١، ص ١٦٤، باب حجج الله على خلقه، ح ٣.

الشيخ صاحب الوسائل(قدّس سرّه) ينقل عن المختلف، والمختلف ينقل عن ابن أبى عقيل، يقول صاحب الوسائل(قدّس سرّه) : وروى ابن أبى عقيل على ما نقله العلامه عنه، قال: ذكر أبو الحسن زكريا بن يحيى، صاحب كتاب شمس المذهب، عنهم (عليهم السلام): أنّ الرجل إذا جامع فى شهر رمضان عامداً فعليه القضاء والكفّاره، فأنْ عاود إلى المجامعه فى يومه ذلك مرّه أخرى، فعليه فى كل مرّه كفّاره. (1) ونفس هذا الشىء أيضاً ذُكر فى معالم العلماء لأبن شهر آشوب تحت رقم ۳۵۸، أيضاً ذكر أبو الحسن زكريا بن يحيى.

فإذن: يبدو أنّ هناك شخصاً يُسمّى بزكريا بن يحيى، ويُكنّى بأبى الحسن، ومن المحتمل أنْ يكون هو الراوى فى هذه الروايه، فإذا كان كذلك لا يمكن الجزم بأنّ زكريا بن يحيى فى روايتنا هو الواسطى، أو التميمى الثقه؛ بل أكثر من هذا، فأنّ زكريا بن يحيى متعددّ جداً، فهناك الكثير ممّن يُسمّى بزكريا بن يحيى، فإذا لم نقل أنّ زكريا بن يحيى المُكنّى بأبى الحسن فى هذا السند هو صاحب كتاب شمس المذهب، طبعاً فى الواسطى والتميمى لم يُذكر له كتاب شمس المذهب، وإلاّ لو كان لذكر فى ترجمتهما، لو لم نحتمل أنّ زكريا بن يحيى المكنّى بأبى الحسن فى محل الكلام، لو قلنا أنّه غير من ذكره ابن شهر آشوب، أو من ذكره ابن أبى عقيل، وأنّه غيره، مع ذلك نقول لا يمكن تشخيص أنّه الواسطى، أو التميمى؛ لأنّه يكون مردداً بين الثقه وغيره، هناك عدّه أسماء طبقتها مناسبه ولم يُنص على وثاقتهم، ويُحتمل أنْ يكون زكريا بن يحيى هنا هو أحد هؤلاء الأشخاص، ولا أقل من أنّه مردّد بين الثقه، الذى هو الواسطى، أو التميمى، وبين غيره. فإثبات أنّه هو الواسطى، أو التميمى مع عدم تصريح الكل عند ترجمتهما وقد ذكروا لهما ترجمه مفصّله بأنّهما يكنيان بأبى الحسن لا يخلو من صعوبه.

۱- (۳) وسائل الشيعه(آل البيت)، الحر العاملى، ج ۱۰، ص ۵۵، باب وجوب تكرير الكفاره بحسب تكرير الجماع فى الصوم، ح ۲.

إذن: هناك كلام في سند هذا الحديث.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب

فاتنا التنبيه على شيءٍ يرتبط بسند حديث الحجب، قلنا أنّ الراوي المباشر للحديث هو أبو الحسن زكريا بن يحيى، وقلنا أنّه من المحتمل أنْ يكون هو شخصاً آخر غير الواسطي، أو التميمي المنصوص على وثاقتهما بنكته أنّهما لم تُذكر لهما هذه الكنيه في ترجمتهما، فنحتمل أنّ زكريا بن يحيى هذا المُكنّى بأبي الحسن هو غيرهما؛ بل لعلّ ذكر الكنيه، وهو شيء غير متعارف في الروايات، لغرض التنبيه على أنّه شخصٌ آخر غير الواسطي والتميمي اللّذان لا يُكنيان بأبي الحسن، فيُحتمَل أنْ يكون النص على الكنيه في الروايه لبيان أنّه شخص آخر غيرهما.

دلاله حديث الحجب

تقريب الاستدلال بالروايه يكون باعتبار أنّ مقتضى إطلاق الروايه هو أنّ الذي يُحجب عن العباد موضوع عنهم، والوضع عنهم يساوق عدم إيجاب الاحتياط عليهم من ناحيته، فيكون بذلك معارضاً لأدله وجوب الاحتياط. الحكم المحجوب عن العباد، طبعاً بإطلاق الروايه؛ لأنّ الروايه لم تقل الحكم المحجوب عن العباد؛ بل ما حجب الله علمه عن العباد، وسيأتي أنّها تشمل حتّى الشبهه الموضوعيه ولا داعي لتخصيصها بالشبهه الحكميه، كما لا داعي لتخصيصها بالشبهه الموضوعيه، والقرينه التي ذُكرت في حديث الرفع من وحده السياق كان هناك احتمال أنّها تقتضي الاختصاص بخصوص الشبهات الحكميه، بأنّ(ما) في سائر الفقرات يُراد بها الفعل والموضوع، لكن هذه القرينه ليست موجوده كما هو واضح في محل الكلام. إذن: مقتضى الإطلاق هو شموله للشبهات الحكميّه والشبهات الموضوعيّه، وكلامنا في الشبهات الموضوعيه، فهي تدل على أنّ إذا شككت في حكم ولم تعلم به وحُجب عنك هذا الحكم، فأنّه يكون موضوعاً عنك، فإذا كان المراد بالوضع هو عدم إيجاب الاحتياط، فأنّ الروايه تكون دالّه على عدم وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وهذه هي البراءه المعارضه لأدلّه وجوب الاحتياط.

ص: ٢٢٠

الإشكال الذي يرد على الاستدلال بالروايه هو الإشكال المعروف، وهو أن يُدّعى بأنّ الروايه ليست ناظره إلى محل الكلام، ولا تنفعنا لإثبات ما نريده في المقام عندما نستدل بهذه الأدلّه؛ لأنّ الروايه ناظره إلى شيءٍ آخر، وما نريد إثباته هو شيء آخر غير ما تنظر إليه الروايه.

توضيح الإشكال: يقول المستشكل: أنّ الذي يُستفاد من قوله(عليه السلام) في هذه الروايه (ما حجب الله علمه عن العباد) أنّ الحجب أضيف إلى الله(سبحانه وتعالى)، أي أنّ ما يحجبه الله(سبحانه وتعالى) موضوع عن العباد. هذا هو مفاد الروايه، وأين هذا ممّا نحن فيه ؟!! نحن لا نتكلّم عن حكمٍ حجبه الله(سبحانه وتعالى) عنّا بحيث يُنسب الحجب ويضاف إليه (سبحانه وتعالى)،

وإنّما نتكلّم عن حكم حجبه الطغاه، وحجبته الأسباب الموضوعيه الخارجيّه عنّا، حتّى إذا هو صدر من الله(سبحانه وتعالى)، وبُلّغ به النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّه(عليهم السلام)، وبلّغوه(عليهم السلام) لكنّه لم يصل إلينا لسببٍ من الأسباب، نحن نتكلّم عن هذا الحكم الذى لم يصل إلينا حتّى لو كان صادراً ومُبَيَناً، ونحن نريد أنْ نثبت البراءه فى هذه الحاله، والروايه ليست ناظره إلى ذلك، وإنّما هى ناظره إلى تكليفٍ لم يُبينه الله(سبحانه وتعالى)، إمّا لم يُبينه أصلاً، أو بيّنه وأوصله إلى المبلغين، وهم النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّه(عليهم السلام)، لكنّه لم يأمره بتبليغه وبيانه للناس.

وبعباره أخرى: الحديث يدل على أنّ التكليف غير الصادر، أى مع عدم الصدور هناك تأمين ووضع تجاهه، ولا يجب الاحتياط؛ لأنّ ما حجبه الله(سبحانه وتعالى)، ولم يُبيّنه، يعنى ما كان الله(سبحانه وتعالى) هو السبب فى حجبه وعدم بيانه، فالروايه تتحدّث عن تكاليفٍ غير مبينه أصلاً، فمثل هذه التكاليف الغير مبيّنه هى تكاليف اقتضائيه إنشائيه لا تتجاوز هذه المرحله، فيكون مفاد الحديث الشريف هو مفاد(ما سكت الله عنه فاسكتوا عنه) وهذا المفاد لا ينفعنا فى محل الكلام، نحن نريد أنْ نثبت براءةً فى حاله عدم الوصول حتّى لو كان التكليف موجوداً وبيّنه النبى(صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّه(عليهم السلام) لكنّه لم يصل إلينا لسببٍ من الأسباب. فهذا الحديث الشريف لا ينفع لإثبات البراءه فى محل الكلام؛ لأنّه ناظر إلى التكاليف التى حجبها الله(سبحانه وتعالى) عن العباد والتكاليف التى يحجبها الله (سبحانه وتعالى) هى التكاليف الغير مبيّنه، فلا يمكن التمسّك بالحديث الشريف لإثبات البراءه فى محل الكلام. والقرينه على نظر الحديث واختصاصه بالتكاليف غير المبيّنه وغير الصادره هى إضافه الحجب إلى الله(سبحانه وتعالى)، أمّا التكاليف المبيّنه والغير الواصله إلينا لوجود موانع وأسباب، سواء كانت هذه الأسباب تمثّل الأفعال الاختياريه للعباد مثل منع الظالمين وإحراقهم للكتب وأمثال هذه الأمور، أو كانت أسباب تكوينيه طبيعيه، فى كل هذه الحالات لا نستطيع أن نقول أنّ الله حجب علمه عن العباد، وإنّما بيّنه، وأمر الأوصياء ببيانه، وبيّنه الأوصياء، لكنّه لم يصل إلينا لهذه الأسباب، وهذا لا يصدق عليه أنّه ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

أجیب عن هذا الإشکال: بأنّه لا إشکال فی أنّ ظاهر الحدیث الشریف أنّ الحجب أضیف إلی الله(سبحانه وتعالی)، وهذا یقتضی أنْ یکون نظر الحدیث إلی التکالیف التی یحجبها الله(سبحانه وتعالی)، لکن إضافه الحجب إلی الله(سبحانه وتعالی)یمکن تصوّرها بنحوین:

النحو الأوّل: أنْ یُضاف الحجب إلی الله(سبحانه وتعالی) بما هو خالق، وبما هو مدبر، وبما هو موجد للکائنات والعباد.

النحو الثانی: أنْ یضاف الحجب إلیه بما هو مشرّع ومولی. والإشکال علی الاستدلال بالروایه فی محل الکلام مبنی علی أنْ تکون إضافه الحجب إلی الله(سبحانه وتعالی) هی من قبیل إضافه الحجب إلیه بما هو مولی ومُشرّع، فیجری الإشکال؛ لأنّ الحجب من الله(سبحانه وتعالی) بما هو مولی وشارع یقتضی أنْ یکون المقصود به هو عدم بیان التکالیف للعباد، وحتّی للأوصیاء وللنبی(صلّی الله علیه وآله وسلّم)، فیکون النظر فی الروایه إلی التکالیف غیر المُبیّنه، فالبراءه إذا کانت مستفاده من الحدیث هی براءه فی حاله عدم بیان التکالیف من قِبل الله(سبحانه وتعالی) بما هو شارع، ولا تشمل محل الکلام، یعنی لا تشمل صوره عدم وصول التکلیف إلی المکلّف حتّی لو کان غیر محجوب منه (سبحانه وتعالی) بما هو شارع، وقلنا أنّ المهم هو إثبات أنّ التکلیف لم یصل إلی المکلّف، فنجعل فیه البراءه، ونستفید البراءه حتّی لوکان هذا التکلیف قد صدر وبُیّن، ولم یحجبه الله(سبحانه وتعالی)عن العباد، هذا الحدیث لا یثبت هذه البراءه؛ لأنّه یقول (أنّ ما حجب الله علمه بما هو شارع یعنی ما لم یُبیّنه الله لأولیائه، ولم یأمر أولیاءه بتبلیغه إلی الناس هو موضوع عنهم)، وهذا لا ینفعنا فی محل الکلام؛ لأننّا نتکلّم عن تکالیفٍ غیر واصله وإنْ کانت مبیّنه، وأنْ بلّغها الحجج إلی الناس، لکنّها لم تصل لسببٍ أو لآخر، فیتم الإشکال.

وأمّا إذا كان المقصود بالإضافه هو إضافه الحجب إلى الله(سبحانه وتعالى) بما هو خالق وموجد للأشياء، ويرجع إليه الأمر كلّه، وكلّ ما فى الوجود يرتبط به؛ فحينئذٍ يرتفع هذا الإشكال؛ لأنّ الحجب حينئذٍ يُنسب إليه (سبحانه وتعالى) فى جميع هذه الموارد حتّى فى حالات عدم وصول التكليف إلى المكلّف بفعل الأسباب الطبيعيه أو التكوينيه من قبيل صاعقه أو مطر أو غيرهما؛ بل حتّى إذا كان سببه منع الظالمين، وإتلافهم للتراث الذى كان موجوداً سابقاً أيضاً يصدق عليه أنّ الله(سبحانه وتعالى) بما هو خالق حجب هذه التكاليف عن العباد؛ لأنّ كل الأفعال حتّى الاختياريه التى تصدر من الظالمين والمعاندين هى بحسب ما نعتقد يصح نسبتها بشكلٍ أو بآخر إلى الله(سبحانه وتعالى) بما هو خالق. نعم يصح نسبتها إلى العبد، لكن فى نفس الوقت يصح نسبتها إلى الخالق، والحديث يريد أنْ يقول ما كان الله(سبحانه وتعالى) سبباً فى حجبه عن العباد فهو موضوع عنهم، وهذا أعمّ من أنْ يكون الحجب حدث بسبب عدم بيان التكليف من قِبل الشارع، أو حدث بعد بيانه لكن بسبب حادثه طبيعيه اتلفت الكتب، فأنّه يصدق عليها أنّ الله(سبحانه وتعالى) بما هو خالق حجبه عن العباد.

فإذن: الحديث يشمل كلا الأمرين وليس ناظراً فقط إلى التكاليف غير المبيّنه والصادره؛ بل هو ناظر حتّى إلى التكاليف المبيّنه والصادره وغير الواصله إلى المكلّف، فيمكن التمسّک بالحديث لإثبات براءهٍ عند عدم وصول التكليف إلى المكلّف حتّى لو كان مبيّناً وصادراً، وهذا هو المطلوب فى محل الكلام. إذن: الإشكال مبنى على تفسير، بينما على الاحتمال الآخر لا يتم هذا الإشكال.

حينئذٍ يتممّ الجواب عن الإشكال فيقال: أنّ المستظهر من الحديث الشريف هو الثانى لا ـ الأوّل، يعنى أنّ إضافه الحجب إليه(سبحانه وتعالى) هى إضافه إليه بما هو خالق ومدبر وموجد للكائنات، لا بما هو شارع. وهذا الاستظهار يكون إمّا باعتبار أنّ الحجب أُضيف إلى لفظ الجلاله فقط من دون أىّ قرينه أخرى، فيقال بأنّ لفظ الجلاله لا ـ يستبطن إلّا الخالقيّه والموجديّه والمدبّريه، أمّا حيثيّه المولويه والتشريعيه لله(سبحانه وتعالى) فهى أمر زائد على لفظ الجلاله، ويحتاج إلى قرينهٍ، فمع عدم القرينه يكون المقصود بلفظ الجلاله هو الموجد والخالق والمُدبّر، فتكون إضافه الحجب إليه بما هو كذلك. نعم، يمكن أنْ تكون إضافه الحجب إليه بما هو شارع، لكن هذه الحيثيه فيها مؤنه زائده على لفظ الجلاله تحتاج إلى إثبات، فمع عدم قرينهٍ إثباتيّهٍ عليها يكون ظاهر الدليل هو أنّ الإضافه هى إضافه إليه بما هو خالق وبما هو مُدبّر؛ وحينئذٍ يقال: بعد هذا الاستظهار يمكن أنْ نثبت أنّ الحديث الشريف ينفع فى مقام الاستدلال لإثبات البراءه بعد دفع ذلک الإشكال.

هنـاك نكته أخرى غير مسـأله الإضـافه إلى لفـظ الجلالـه، وأنّ لفـظ الجلالـه لاـ يسـتبطن المولويه والتشـريع، وهى أنْ يقـال: أنّ التكـاليف التى يتصـدّى المولى(سـبحانه وتعـالى) ويتعمّـد بما هو مولى وشارع لحجبها عن المكلّف، إمّا بأنْ لا يُبلّغها لأوصـيائه، وإمّا أنْ يبلّغها لهم ولكن يأمرهم بعـدم تبليغها إلى العباد لأسـبابٍ ومصالـح يـدركها، هـذه التكاليف ليست فى معرض أنْ يتوهّم العبـد أنّ عليه مسـئوليه تجاههـا، بحيث يريـد الحـديث الشـريف أنْ يرفع هـذا التوهّم والمسـئوليه ويثبت عـدم المسـئوليه والأمن والوضع، وأنّ المكلّف لاـ يجب عليه الاحتيـاط تجـاه هـذه التكـاليف، فكون نفس المولى تصـدّى لحجبها عن العبـد يعنى أنّه لا يريدها منه؛ ولذا هى ليست فى معرض توهّم أنّ المكلّف يكون مسـئولاً تجاه مثل هذه التكاليف بحيث يتصدّى الشارع لرفع هذا التوهّم ولبيـان عـدم المسـئوليه، ولبيـان أنّ هـذا التكاليف موضوعه عن العباد، بخلاف التكاليف التى هى محل كلامنا ونريـد أنْ نثبت بها البراءه، التكاليف غير الواصـله إلى المكلّف والتى يشك فيها، حتّى إذا كان مُبيّناً وصادراً من الشارع المقدس، مثل هذه التكـاليف هى فى معرض توهّم أنّ هناك مسـئوليّه تجاهها؛ لأنّها تكاليف بيّنها الشارع ولم يحجبها، لكنّها اختفت ولم تصل إلينا لسـببٍ من الأسـباب، مثل هـذه التكاليف فى معرض توهّم أنّ العبـد له مسـئوليه تجاهها؛ فحينئـذٍ يكون تصـدّى الشارع لرفع هذه المسـئوليه، ورفع هـذا التوهّم له مجال ويكون مقبولاً عرفاً، وهـذا أيضاً يكون قرينه على أنّ الحجب يُضاف إليه(سـبحانه وتعالى) بمـا هو خالق حتّى يكون الحـديث ناظراً حتّى إلى هـذه التكاليف التى نتكلّم عنها، وهى التكاليف المشـكوكه، غير الواصـله إلى المكلّف التى نريد إثبات البراءه بها حتّى لو صدر بيانها وصدرت من الشارع.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب بحث الأصول

ص: ٢٢۴

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب

كان الكلام فى حديث الحجب والإشكال الوارد على الاستدلال به فى محل الكلام، وكان حاصل الإشكال هو أنّ المطلوب فى المقام هو إثبات البراءه فى حاله عدم وصول التكليف حتّى لو كان صادراً، وحتّى لو كان مُبيّناً، والروايه ليس فيها دلاله على ذلك؛ بل الروايه ناظره إلى إثبات التأمين فى حاله عدم صدور التكليف، وعدم بيانه. ونحن نريد أنْ نثبت البراءه فى حاله عدم الوصول. كيف أنّ الحديث يثبت البراءه؟ ناظر إلى مرحله عدم الصدور، وعدم البيان، يقول: باعتبار أنّ الحجب فى الروايه الشريفه نُسب إلى الله(سبحانه وتعالى) فهو الذى حجب علمه عن العباد، فإذا حجب الله(سبحانه وتعالى) علمه، فهذا يساوق عدم البيان، وهذا الذى حجبه الله(سبحانه وتعالى)، موضوع عن العباد، فيكون الحديث ناظراً إلى فرض عدم الصدور وعدم البيان، لا إلى فرض عدم الوصول.

والجواب عنه كان هو: صحيح أنّ الحجب أضيف إلى الله(سبحانه وتعالى)، لكنّ إضافه الحجب إلى الله(سبحانه وتعالى) مرّه تكون بما هو مولى ومشرّع، وأخرى يُضاف الحجب إليه بما هو خالق ومُدبّر، وإضافه الحجب إليه بما هو مولى ومشرّع تعنى عدم البيان وعدم الصدور، فيتمّ الإشكال؛ لأنّ حجبه(سبحانه وتعالى) للتكليف بما هو مشرّع يعنى أنّه لم يبيّن أساساً، أو أنّه بيّن للأولياء والانبياء(عليهم السلام)، لكنّه لم يأمر ببيانه إلى الناس، فهذا حجب من قِبله(سبحانه وتعالى). بينما إذا قلنا أنّ الإضافه هى إضافه إليه بما هو خالق، ومدبّر؛ حينئذٍ هذا لا يستلزم أنْ يكون الحديث ناظراً إلى فرض عدم الصدور وعدم البيان؛ بل يمكن أنْ يكون ناظراً إلى محل الكلام، أى فرض عدم الوصول حتّى على تقدير البيان، للأسباب الخارجيه والعوارض التى تعرض وتسبب ضياع الأخبار والروايات، مع ذلك يصدق أنّ الله(سبحانه وتعالى) حجبه، والحديث شامل لمحل الكلام، باعتبار إضافه الحجب إليه(سبحانه وتعالى) بما هو خالق، ولا إشكال فى أنّ الحجب يمكن أنْ يُسند إليه بما هو خالق، وكل الأفعال تُسند إليه، بالنتيجه هو السبب الحقيقى فى كل هذه الأفعال حتّى إذا كان الحجب باعتبار إتلاف الظالمين للكتب وحرقهم لها، يعنى حتّى فى الأسباب الاختياريه التى تصدر من المكلّفين باختيارهم، مع ذلك يمكن أن يُضاف الحجب إلى الله(سبحانه وتعالى) بما هو خالق.

ص: ۲۲۵

إذن: القضيه تكون مبتنيه على ماذا نفهم من الحديث ؟ وأنّ الإضافه بأى اعتبار؟

وتكملةً للجواب يُقال: الظاهر من الحديث هو أنّ إضافه الحجب إليه(سبحانه وتعالى) هى إضافه إليه بما هو خالق ومُدبّر، لا بما هو مولى ومشرّع، وبالتالى يصحّ الاستدلال بالحديث فى محل الكلام، والقرينه على هذا هو أنّ الحجب أضيف إلى لفظ الجلاله، ولا يُفهم من لفظ الجلاله إلّا الرازقيه والخالقيه والموجديه وأمثال هذه الصفات التى ترتبط بمحل الكلام، أمّا كونه مشرّعاً وبما هو مولى هذا يحتاج إلى قرينه إضافيه، ولا توجد فى المقام قرينه إضافيه تدلّ على أنّ إضافه الحجب إليه(سبحانه وتعالى) إنّما هى بما هو مولى.

والأمر الثانى الذى ذُكر وهو ـــــــ كما سيأتى ـــــــــ هو مسأله تقريباً ما يشبه أنّ الحديث لو كان ناظراً إلى مسأله الصدور ومسأله التكليف غير الصادر من الشارع الذى لم يتم عليه البيان تكون أشبه باللغويه، يعنى جعل البراءه فى ذلك الفرض بالبيان الذى تقدّم سابقاً وهو أنّ التكليف الصادر من الشارع والمبيّن من قبله، لكنه لم يصل إلى المكلّف بسبب العوارض والأمور الخارجيه يختلف عن التكليف الذى لم يصدر منه أصلًا، ولم يُبيّنه الشارع، فالتكليف الذى لم يصدر منه ولم يُبينه ليس فى معرض توهم المسئوليه تجاهه، والمكلّف لا يتوهم أنّه مسئول تجاه تكليفٍ لم يُبينه الشارع أصلًا، ولم يصدر منه إطلاقاً؛ ولذا لا مجال لافتراض أنّ الشارع يتصدّى لنفى هذه المسئوليه، مع كون هذه المسئوليه أساساً ليست فى معرض التوهّم، فلا معنى لأنْ يتصدّى الشارع وينفى هذه المسئوليه بحديث الحجب وأمثاله، بخلاف ما إذا كان المقصود أنّ الحديث ناظر إلى عدم الوصول، الغرض من الحديث هو إثبات البراءه والتأمين والوضع عن العباد مع عدم الوصول حتّى لو كان صادراً ومُبيناً، فإذا كان ناظراً إلى هذا فتوهّم المسئوليه يكون وارداً، مثل هذا التكليف بيّنه الشارع، والأئمّه(عليهم السلام) بينوه، لكنّه لم يصل إلى المكلّف بسببٍ أو بآخرٍ كضياع الكتاب، أو احتراقه، ومثل هذا يكون فى معرض توهّم المسئوليه، والمكلّف مسئول تجاه هذا التكليف الذى يشك فيه، ولم يصل إليه، لكنه يحتمل أنّه قد بُيّن من قِبل الشارع، وتمّ عليه البيان، لكنّه لم يصله لسببٍ، أو لآخر، هذا فى معرض توّهم المسئوليه، وإذا كان فى معرض توّهم المسئوليه، فمن المعقول أنْ يتصدّى الشارع لنفى هذه المسئوليه بنفس الحديث.

هـذه القرينه الثـانيه تثبت لنـا ولو بالملازمه أنّ إضافه الحجب إليه(سـبحانه وتعالى) هى إضافه إليه بما هو خالق، لا بما هو مولى؛ لأنّه لو كانت الإضافه إليه بما هو مولى، فأنّه يستدعى أنْ يكون الحديث ناظراً إلى مرحله ما قبل الصدور والبيان؛ لأنّ الحجب منه بمـا هو مولى يعنى عـدم البيـان، وعـدم الصـدور، فلو فرضـنا أنّ الحجب يُضـاف إليه بمـا هو مولى فمعناه أنّه ناظر إلى عـدم الصـدور، وهـذا يكون أشـبه باللغويه؛ إذ لا معنى لأنْ يتصدى الشارع لنفى مسـئوليهٍ هى ليست محتمله اساساً، فإذن : هذه القرينه تثبت أنّ إضـافه الحجب إليه(سـبحانه وتعـالى) بمـا هو خالق، وتكون قرينه ثانيه غير كون المضاف إليه الحجب هو لفظ الجلاله.
فهذه قرينتان على إتمام الاستدلال بالروايه، ودفع الإشكال السابق.

لكنّ بالنسبه إلى جواب الإشكال يبدو أنّ مجرّد أنّ الحجب مضاف إليه(سبحانه وتعالى) بما هو خالق لا يدفع الإشكال.

وبعباره أخرى: لا يوجب تصحيح الاستدلال بالروايه، باعتبار أنّ نسبه الحجب إليه(سبحانه وتعالى) وإنْ كانت نسبه صحيحه بناءً على أنّه مضـاف إليه بمـا هو خـالق؛ لأنّ كل الأسـباب ترجع إلى المسبب الحقيقى الـذى هو الله(سـبحانه وتعالى)، فيمكن نسـبه الأفعال وكل ما يحدث إليه(سبحانه وتعالى). لكن هذا بالنظر الدقّى العقلى. لكنّ هذه النسـبه ليست واضـحه بالنظر العرفى الذى ينبغى أنْ يكون هو المُحكّم فى أمثال هذه الروايات، فلا يصح عرفاً أنْ يقال أنّ الله(سبحانه وتعالى) حجبه عن العباد، الله(سبحانه وتعالى) بيّنه وأوصـله، ولعلّه وصل إلى بعض العباد، هل يمكن أنْ نقول أنّ هذا الحجب بسـبب العوامل الطبيعيه، وبسـبب إتلاف الظـالمين للكتب، هو منسوب إلى الله(سـبحانه وتعـالى) ولو بما هو خالق ؟ نسـبه الحجب إليه حتّى بما هو خالق عرفاً غير مقبوله؛ بل يصـح أنْ يقال أنّ الله(سـبحانه وتعالى) لم يحجب هذا التكليف عنّا، وإنّما هو بيّنه وأوصـله، وعلم به بعض العباد، وإنّما حجبه هذه الأسباب، عرفاً لا يصح نسبه الحجب إليه(سبحانه وتعالى) حتّى لو قلنا أنّه بما هو خالق، صحيح بما هو خالق يوجب تصحيح النسـبه والإضـافه بالـدقّه وبالتحليل العقلى، وأمّا بالنظر العرفى المُحكّم فى هـذه الأمور، فالعرف يفهم أنّ معنى ما حجب الله علمه عن العبـاد، يعنى مـا كـان الله(سـبحانه وتعـالى) هو السبب فى حجبه بالمباشـره، لا ـ مـا حجبه بتوسط اسـباب كثيره إلى أنْ ينتهى إليه(سـبحانه وتعالى)، الـذى يفهم من الحـديث هو أنّ ما حجبه الله(سـبحانه وتعالى) مباشـره فهو موضوع عن العباد، أمّا ما حجبه بتوسط الأسـباب فهو خلاف ظاهر الحديث، فالمسأله بالدقّه وإنْ كان يصح فيها الإسناد حتّى لو كانت إضافه الحجب إليه بما هو خـالق، لكن بـالنظر العرفى المسـامحى المُحكّم فى هـذا المجال بلحاظ الـدليل الشـرعى اللفظى، الظاهر أنّ صـحّه النسـبه ليسـت واضحه، فبناءً على هذا يبقى الإشكال على الاستدلال بالروايه ثابتاً. ظاهر الروايه هو ما حجب الله(سبحانه وتعالى) علمه مباشره، لا بالتسبيب والوسائط، وهذا يختصّ بمرحله ما قبل الصدور، ما يحجبه الله(سـبحانه وتعالى) مباشره يعنى سكت عنه، ولم يصدر منه شىء، وهذا لا ينفع فى محل الكلام، وهذا معناه أنّ الإشكال إلى هنا سوف يبقى على الاستدلال بالروايه.

نعم، يمكن التمسّک بالأمر الثانی الذی تقدّم ذکره لإثبات صحّه الاستدلال بالروایه، أو علی الأقل یمکن جعله قرینه معاکسه لما ذکرناه أخیراً من أنّ النظر العرفی هو المُحکّم ویقتضی أنْ لا یکون الحدیث ناظراً إلی ما إذا کان الحجب صادر عن أسباب خارجیه، أو بسبب فعل الظالمین، وإنّما ناظر إلی ما إذا کان الحجب منه(سبحانه وتعالی) مباشره، وهذا لا ینفع فی مقام الاستدلال، فنجعل القرینه الثانیه فی مقابل هذا کقرینه معاکسه وذلک بأن نقول أنّ القرینه الثانیه بحسب النتیجه تختلف عمّا ذکرناه من لزوم تحکیم النظر العرفی، فلزوم تحکیم النظر العرفی یؤدی إلی عدم صحّه الاستدلال بالروایه، وإلی أنْ یکون الحدیث الشریف ناظراً إلی صوره عدم الصدور وعدم البیان، وهذا غیر محل الکلام، ولا ینفعنا فی مقام الاستدلال بهذه الروایه، لکنّ هذه القرینه المتقدّمه بالعکس، فأنّها تقتضی صحّه الاستدلال بالروایه، وأنْ یکون الحدیث ناظراً إلی محل الکلام، فأنّ هذه القرینه تقول أنّ تصدّی الشارع لنفی المسئولیه وإثبات التأمین والوضع عن العباد لا یصح إلاّ فی أحکام تکون فی معرض توهّم المسئولیه، أمّا الأحکام الغیر الصادره والغیر المبیّنه من قبله(سبحانه وتعالی) فهی أحکام إنشائیه اقتضائیه حتّی لو علمت بها لا یترتّب علیها أثر، ولا یحکم العقل بلزوم امتثالها، فکیف تکون موجبه لمسئولیه العبد تجاهها مع الشک ومع عدم العلم بها، تصدّی الشارع لنفی المسئولیه والوضع عن العباد قرینه علی أنّ الحدیث ناظر إلی أحکام یجهلها المکلّف ویشک بها، لکنّها فی معرض توهّم المسئولیه فیتصدّی الشارع لنفی هذه المسئولیه، وهی عباره عن الأحکام الواصله. وهذه قرینه معاکسه تقتضی صحّه الاستدلال بالروایه، وأنْ یکون الحدیث ناظراً إلی محل الکلام.

هذه القرینه بُیّنت ببیانات أخری:

البيـان الأوّل: أنّ الحـديث وارد مورد الامتنان، ولا امتنان فى نفى حكمٍ لم يُبيّنه الشارع، ولم يصـدر منه. وبعباره أخرى: لا امتنان فى نفى حكمٍ انشائى ووضعه عن العباد؛ لأنّه أساساً لا مسئوليه على العبد تجاهه حتّى يقول الشارع نمنّ عليكم بوضعه عنكم، فلا مِنّه فى وضـعه، ولاـ وجه مقبول للتصـدّى لبيـان نفى المسـئوليه من قِبل الشارع، بخلاف الأحكام غير الواصـله، فأنّ فى رفعها عن العباد امتنان عليهم؛ لأنّها فى معرض توهّم المسـئوليه، فعندما يتصدّى الشارع لوضـعها عن العباد فهو امتنان عليهم، فقرينه الامتنان تكون مقتضيه لأنْ يكون الحديث ناظراً إلى محل الكلام.

البيـان الثـانى: أنّ الحـديث الشـريف ظـاهر فى أنّ الحجب متعلّق بالعلم بالتكليف وليس بنفس التكليف؛ لأنّ الحـديث يقول (ما حجب الله علمـه عـن العبـاد)، وليس (مـا حجب الله عن العبـاد) فـالحجب يتعلّـق بـالعلم بـالتكليف، وهـذا معنـاه أنّ المراد باسـم الموصـول(مـا) هـو عبـاره عن الحكم المحجـوب علمه عن المكلّـف، ومعنـاه التكليف المجهول، فـالمراد بـالموصول هو الحكم المجهول. ووضـعه عن العباد فى قِبال وضعه عليهم، بمعنى أنّ التكليف المجهول الذى يحتمل فيه أنْ يكون موضوعاً على العباد، هو الذى يدلّ الحديث الشريف على وضعه عنهم، التكليف المجهول الذى يصلح أنْ يضعه الشارع على العباد، موضوع عنهم من باب الإرفاق والامتنان والتسهيل، وبالتالى هذا يؤدى إلى نتيجهٍ، وهى أنّ الحديث سوف يختص بالأحكام الشرعيه المجهوله التى يمكن أنْ يضـعها الله(سـبحانه وتعالى) على العباد؛ حينئـذٍ يقول الحـديث بأنّ هـذه الأحكام موضوعه عن العباد، ومن الواضح أنّ الأحكـام المجهوله التى تقبل الوضع على العباد هى عباره عن الأحكام غير الواصـله، لا الأحكام غير الصادره، الأحكام المجهوله والمحجوبه عن العبـد التى يجهلها العباد، وغير الواصـله إليهم لسببٍ أو لآخر يُعقل وضـعها على العباد، وذلك بإيجاب الاحتياط من ناحيتهـا، هـذه الأحكـام غير الواصـله إلى المكلّف تقبـل الوضع الظـاهرى بإيجـاب الاحتيـاط، والشارع يقول أنا أمنّ عليكم، وأرفق بكم ولاـ أضع عليكم وجوب الاحتياط، فالأحكام المجهوله القابله للوضع يـدلّ الحـديث الشـريف على أنّها موضوعه عن العبـاد، فيختصّ الحـديث بالأحكـام المجهوله القـابله للوضع، أمّا الأحكام غير الصادره وغير المبُينه والأحكام الإنشائيه الاقتضائيه فهى ليست قـابله للوضع الظـاهرى؛ لأنّها حتّى لو علمت بها لا يسـتقلّ العقل بوجوب امتثالها ووجوب إطاعتها، فلا معنى لأنْ يقال أنّ مثل هـذه الأحكام التى هى فى مرحله الإنشاء والاقتضاء قابله للوضع الظاهرى حتّى يشـملها الحـديث ويـدلّ على وضـعها عن العباد، وإنّما يختص الحـديث الشـريف بخصوص الأحكام المجهوله غير الواصـله إلى المكلّف؛ لأنّ مثل هذه الأحكام المجهوله قابله للوضع، فيشملها الحديث ويدلّ على وضعها عن العباد من باب الإرفاق والامتنان والتسهيل.

فى الحقيقه هـذه بيانـات متعـددّه، واللّبّ واحـد، والجوهر واحـد، وكلّها ترجع إلى نكته واحـده، وهى أنّ التكليف المجهول غير الصادر من الشارع ليس فى معرض توهّم المسـئوليه؛ ولذا لا يكون هناك امتنان فى رفعه، كما أنّه ليس من المقبول وضـعه على العبـاد ظاهريـاً بإيجـاب الاحتيـاط حتّى يشـمله الحـديث ويـدلّ على وضـعه عنهم؛ لأنّه حكم إنشـائى، وليس فى معرض تـوهّم المسـئوليه، فإذن: من غير المقبول عرفاً أنْ يتصـدّى الشارع لنفيه، والدليل الذى يأتى لا يفهم العرف منه ذلك، أو يقال: مثل هذا الحكم لا امتنان فى وضعه عن العباد، بخلاف الحكم الصادر غير الواصل. كما أنّه يمكن القول أنّ هذه الأحكام لا معنى لوضعها ظاهرياً على العباد بإيجاب الاحتياط من ناحيتها، والمفروض بناءً على هـذا الكلام أنّ الحـديث يختص بخصوص الأحكام القابله لأنْ يضعها الشارع على العباد ظاهرياً، وهى عباره عن الأحكام غير الواصله، لا الأحكام غير الصادره.

بهـذا البيـان؛ حينئـذٍ يقال: يمكن تتميم الاستدلال بالروايه على أساس أنّ الـذى يُفهم من الحـديث هو أنّ الشارع يتصـدّى لنفى المسـئوليه، وهذا لا يكون إلّا إذا كان هناك مورد توهّم المسـئوليه، وهو عباره عن الأحكام غير الواصله. لكن هذا كما أشرنا فى قبـاله مطلب مهم أيضـاً، وهو مسـأله تحكيم النظر العرفى الـذى ذكرنـاه سابقـاً، فالنظر العرفى لا يرى أنّ الحجب يمكن أنْ تصـحّ نسـبته إلى الله(سـبحانه وتعـالى) فى مواردٍ هو لا يكون حاجبـاً له مباشـرةً، وإنّما يكون حاجباً بوسائط، وبسلسـله العلل التكوينيه، والعرف يفهم أنّ ما حجبه الله(سـبحانه وتعالى) عن العباد يعنى حجبه مباشـره وبلا واسـطه، وهذا معناه أنّ الحديث ناظر إلى جهه الصـدور، وإلى الأحكـام الغير صـادره، الـتى لا يعلمهـا المكلّـف؛ لأنّهـا غير صـادره وغير مـبينه. فيبـدو أنّ الحـديث فيه قرينتـان متعاكسـتان، قرينه تحكيم النظر العرفى الـذى يقتضـى عـدم صـحّه الاسـتدلال بـالروايه فى محـل الكلام وحمل الروايه على أنّها مختصّه بالأحكام غير الصادره، بينما مقتضى القرينه التى بيّناها ببيانات مختلفه هو صحّه الاستدلال بالروايه.

ص: ٢٣٠

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب

انتهينا فی الدرس السابق إلی أنّ الحديث الشريف مقتضی تحكيم النظر العرفی فی قضيه إضافه الحجب إليه(سبحانه وتعالی) أنْ يكون ناظراً إلی حاله عدم الصدور وعدم البيان؛ لأنّ العرف يقبل فی هذه الحاله أنْ يُنسب الحجب إليه(سبحانه وتعالی)، باعتبار أنّه لم يصدر منه الحجب، بعد افتراض أنّ العرف يفهم من الحجب الحجب المباشر، لا بوسائط.

لكن فی المقابل هناك قرينه أخری معاكسه وهی أنّ حمل الروايه علی مرحله ما قبل الصدور، وعلی حاله عدم الصدور يجعل الروايه أشبه بتوضيح أمرٍ لا يحتاج إلی توضيح، أو ليس مقبولاً تصدّی الشارع لرفع المسئوليه بأنْ يقول: (ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم) أی الأحكام التی لم تصدر منه(سبحانه وتعالی) ولم تُبيّن منه أصلًا، يتصدّی الشارع ويبيّن أنّها موضوعه عن العباد، هذا غير مقبولٍ، باعتبار أنّه ليس هناك توهّم المسئوليه حتّی يتصدّی الشارع لرفع المسئوليه، أو ببيان أنّه لا يوجد امتنان فی رفع مثل هذه الأحكام أصلًا، أو بالبيان الأخير الذی ذكرناه وهو أنّ الوضع عنه يقابل الوضع عليه، فيختصّ الحديث بما يكون قابلًا للوضع عليهم، والأحكام غير الصادره هی مجرّد أحكامٍ إنشائيّهٍ واقتضائيهٍ لا تقبل الوضع عليهم، يعنی لا تقبل إيجاب الاحتياط من ناحيتها؛ لأنّ العقل لا يحكم بوجوب امتثالها مع العلم بها، فهی لا تقبل أنْ يجعل الشارع وجوب الاحتياط من ناحيتها، وهذا يقتضی أنْ لا تكون الروايه ناظره إلی حاله ما قبل الصدور، وإنّما هی ناظره إلی حاله يُترقب فيها المسئوليه تجاه التكليف المشكوك، ويُترقَب فيها الامتنان فی وضع هذا التكليف المشكوك عن العباد، وهی حاله ما بعد الصدور، أی حاله عدم الوصول، وإنْ كان التكليف صادراً فی الواقع، هذه الحاله هی الحاله المقبوله؛ وحينئذٍ تنفع فی مقام الاستدلال، فإلی هنا يوجد قرينتان فی الحديث متعاكستان، وقد يُقال بأنّ هذا يوجب إجمال الروايه وبالتالی عدم صحّه الاستدلال بها.

ص: ۲۳۱

لكن قد يقال: أنّ الأمر وإنْ كان كما ذُكر، لكن لابدّ من تقديم الظهور الأخير علی الظهور الأوّل؛ بل قد يقال ما هو أكثر من ذلك، بأنّه لا مجال لدعوی الظهور الأوّل فی قِبال الظهور الأخير، فالظهور الأخير كأنّه يعتبر بمثابه القرينه علی أنّ الحجب المضاف والمسند إليه(سبحانه وتعالی) هو حجب لا بالمباشره، وإنّما هو حجب بالوسائط، والقرينه الأخيره تقول أنّ الحديث لابدّ أنْ يكون ناظراً إلی حاله عدم الوصول حتّی لو كان صادراً فی الواقع، وهذه الحاله هی التی يمكن أنْ نتقبّل فيها تصدّی الشارع للرفع والوضع عنهم؛ حينئذٍ هذه تكون قرينه علی أنّ الحجب إنّما نُسب فی الحديث الشريف إليه(سبحانه وتعالی) نسبه غير مباشره، وليست نسبه مباشره، هو يكون قرينه علی أنّ نسبه الحجب إلی الله(سبحانه وتعالی) فی هذا الحديث الشريف الذی يُفترض أنْ يكون ناظراً إلی عدم الوصول حتّی لو كان صادراً فی الواقع، بمعنی أنّه ناظر إلی حاله ما إذا كان الحجب بسبب الأسباب الطبيعيّه العاديه، مع ذلك نُسب الحجب إلی الله(سبحانه وتعالی) فی هذه الحاله، وهذا قرينه علی أنّ الحجب نُسب إليه فی هذا الحديث مع إلغاء المباشره، يعنی الذی يُفهم عرفاً من نسبه الحجب إليه(سبحانه وتعالی) قامت قرينه علی خلافه، وأنّ

الحجب فی هذا الحدیث نُسب إلیه(سبحانه وتعالی) بالوسائط. قد یقال بأنّ الظهور الثانی هو المُحکَم، ولابدّ من إعماله؛ وحینئذٍ لا مجال لدعوی الظهور الأوّل، والتوقّف فی دلاله الروایه؛ بل یُحکّم الظهور الثانی وهو یقتضی صحّه الاستدلال بهذه الروایه فی محل الکلام، وأنّ الروایه ناظره إلی محل الکلام، أی إلی حاله عدم الوصول.

فإذا تمّ هذا الکلام وقبلناه؛ فحینئذٍ تُحلّ المشکله، أمّا إذا لم نقبله، وبقی هذا التنافی والتعارض بین الظهورات، ولم یمکن تقدیم أحدها؛ فحینئذٍ لابدّ أنْ نلتزم بأنّ الروایه مجمله، والإجمال یقتضی عدم إمکان الاستدلال بها.

ص: ۲۳۲

یُضاف إلى ما يقتضی عدم صحّه الاستدلال بالروايه، هذه القرينه التی ذُكرت فی كلمات السيّد الشهيد(قدّس سرّه) وحاصلها: (۱) مفاد هذه الروايه هو(ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، لا إشكال فی أنّ محمول القضيه(فهو موضوع عنهم) انحلالی، بمعنى أنّه موضوع عن كل مكلّفٍ مكلّف، والانحلاليه فی طرف محمول القضيه واضح، وإنّما الكلام فی موضوع القضيه(ما حجب الله علمه عن العباد) فهل هو أيضاً على نحو الانحلال ؟ أو أنّه على نحو المجموعيّه ؟ إذا قلنا أنّ(ما حجب الله علمه عن العباد) أيضاً على نحو الانحلال كما هو الحال فی محمول القضيه؛ فحينئذٍ يتمّ الاستدلال بالروايه؛ لأنّ هذا يُسمّى مقابله الجميع للجميع، بمعنى أنّ كل فردٍ، إذا حُجب العلم بالتكليف عنه، فهو موضوع عنه، ونفس الكلام بالنسبه إلى ذاك الفرد الآخر... وهكذا بالنسبه إلى سائر الأفراد، وهذا هو النافع فی إثبات البراءه، فتثبت البراءه حينئذٍ بهذا البيان، ويكون الحديث من أدلّه البراءه. وأمّا بناءً على الاحتمال الآخر، وهو أنْ يكون (العباد) فی موضوع القضيّه مأخوذ على نحو المجموع(ما حجب الله علمه عن مجموع العباد فهو موضوع عن كل واحدٍ واحدٍ منهم) حينئذٍ تكون الروايه أجنبيه عن محل الكلام، وليس فيها دلاله على البراءه؛ لأنّ موضوع الوضع عن كل مكلّفٍ ليس هو أنْ يُحجب عنه العلم بالتكليف، وإنّما هو أنْ يُحجب العلم بالتكليف عن مجموع العباد، وحجب التكليف عن مجموع العباد يساوق عدم البيان، ويساوق عدم صدور التكليف من الشارع؛ لأنّ التكليف لو كان صادراً ومبيّناً لوصل إلى بعض العباد، فحجبه عن جميع العباد معناه عدم صدور التكليف، وعدم بيانه، فكأنّ الروايه تكون ناظره إلى وضع التكليف عن كل مكلّفٍ فی حالهٍ واحدهٍ وهی حاله أنْ يكون ذلك التكليف محجوب عن جميع العباد، فی هذه الحاله يوجد وضع، وهذا لا ينفعنا فی محل الكلام، فنحن لا نريد أنْ نثبت براءه مع كون التكليف مجهولاً عند الجميع، وإنّما نريد أنْ نثبت تأميناً للشخص عندما يكون التكليف مجهولاً بالنسبه إليه، هذا الحديث بناءً على الاحتمال الثانی لا ينفع لإثبات ذلك، وإنّما ينفع عندما يُحرز أنّ التكليف حُجب عن جميع العباد، ولم يصل إلى واحدٍ منهم، والذی يساوق عدم البيان، وعدم الصدور. فبالنتيجه: هذا الاحتمال الثانی سوف يضر بالروايه، ويجعلها ناظره إلى صوره عدم الصدور وعدم البيان، ويكون مؤيّداً للقرينه الأوّلى التی هی قرينه تحكيم النظر العرفی التی ذكرناها سابقاً، والتی تقتضی أنْ يكون الحديث ناظراً إلى حاله عدم الصدور وعدم البيان، لا إلى حاله عدم الوصول.

۱- (۱) مباحث الأصول، تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد كاظم الحائری، ج ۳، ص ۲۷۴.

حینئـذٍ یُقال فی مقام تتمیم هـذا المطلب: یکفینا للخـدشه بالاسـتدلال بالروایه أنْ یکون هـذا محتملاً فیها، وهو أنْ تکون المقابله لیست مقـابله الجمیـع للجمیع، یعنی کـل فردٍ إذا حُجب التکلیـف عنه هـو بـالخصوص، فهـو موضـوع عنه، وإنّمـا مقـابله الجمیع بـالمجموع، یعنی کـل فردٍ یسـقط عنه التکلیف وتثبت له البراءه إذا حُجب التکلیف عن المجموع. احتمـال هـذا فی الروایه یضـر بالاسـتدلال بهـا، وهـذا أمر محتمـل فی الروایـه، ولاـ نـافی له فی نفس الروایه. هـذا یُضـاف إلی مـا تقـدّم ویـوجب الخـدشه فی الاستدلال.

قـد یقـال: ما فرق هـذا عن ما هو مُسلّم بینهم من أنّ العام یعمل علی العموم الاسـتغراقی الانحلالی، والمجموعیه هی التی تحتاج إلی قرینه، وإلاّـ لو قـال(أکرم العلماء) فأنّه یُحمَل علی الانحلال، فی محل الکلام أیضاً نحمله علی الانحلال أخـذاً بهـذا الظهور الذی اقتضی أنْ یحمل(أکرم العلماء)، و(تصدّق علی الفقراء) وغیرها علی الانحلال، فلیؤخذ بهذا الظهور فی محل الکلام.

وجوابه: أنّ هنـاک فرقـاً بین المقـامین، هـذا الظهور الـذی یؤخـذ به فی مثـال(أکرم العلمـاء) أخـذنا به فی محمول القضـیه، وفی محمول القضـیه قلنـا لاـ إشـکال فی أنّه فی محمول القضـیه القضـیه انحلاـلیه(فهو موضوع عنهم) موضوع انحلالی، (موضوع عن العباد) مأخوذ بنحو الانحلال، یعنی عن کل عبدٍ عبد، هذا أخذنا به، ولا إشکال فیه، وإنّما الکلام فی شیءٍ آخر، فهنا یوجد لدینا قضـیه أشـبه بالقضـیه الشـرطیه، یوجـد جزاء وشـرط، الجزاء هو(فهو موضوع عنهم)، والشـرط هو(مـا حجب الله علمه عن العباد)، الکلاـم فی أنّ ترتب الجزاء علی هـذا الشـرط هـل هو بنحو ترتّب الانحلاـل الـذی هو ترتّب الجمیع علی الجمیع، ومقابله الجمیع بالجمیع، أو أنّه علی نحو المجموعیه، بنحو مقابله الجمیع بالمجموع، وهذا لا نستطیع أنْ نُحکّم علیه النظر العرفی فی مسأله(أکرم العلمـاء) وأنّهـا مـأخوذه علی نحو الانحلاـل، هـذه قضـیه أخری، أنّ(موضوع عنهم) علی مـاذا یـترتّب ؟ موضوع عن العبـاد بنحو الانحلال، لکن هذا یترتب علی حجب الله(سـبحانه وتعالی) للتکلیف عن المجموع ؟ أو حجب الله(سبحانه وتعالی) للتکلیف عن کل واحـدٍ واحـد ؟ هذان أمران کلٌ منهما ممکن، وکل منهما لیس علی خلاف الظاهر، یعنی لیس علی خلاف الظاهر أنْ یقال: أنّ الوضع عن العباد بنحو الانحلال مترتب علی الحجب عن المجموع، لا ضـیر فی هذا، ولیس علی خلاف الظاهر أنّ الله(سبحانه وتعـالی) یضع التکلیف عن کـل عبـدٍ عبـدٍ إذا لم یُبیّن ذلک التکلیف، کأنّه هکـذا یقول، إذا حجبه عن جمیع العباد یعنی إذا لم یُبیّنه؛ لأنّنا قلنا أنّ حجبه عن جمیع العباد یساوق عـدم البیان، وعدم الصدور، فعندما لا یُبیّن الشارع التکلیف فهو موضوع عن کل فردٍ فردٍ من العباد، هذا أمر لیس علی خلاف الظاهر، فیکون محتملاً، وإذا کان محتملاً یکون مضرّاً بالاستدلال بالروایه.

ص: ۲۳۴

قد يقال فى مقام النقض على هذا البيان: أنّ نفس هذا الكلام كما أجريتموه فى المقام هو يجرى أيضاً فى حديث الرفع المتقدّم، حيث قال(رُفع عن أمّتى ما لا يعلمون) فنطبّق نفس هذا الكلام فى مسأله ما لا يعلمون، بأنْ نشترط فى رفع التكليف عن كل مكلّفٍ عدم علم الجميع به، وليس عدم علم كل واحدٍ واحد، وليس عدم علم الشخص الذى يُرفع عنه التكليف، فنطبّقه بهذا الشكل، نقول: يُرفع التكليف عن هذا المكلّف إذا لم يعلم به المجموع، وهذا معناه أنّ حديث الرفع أيضاً لا ينفع لإثبات البراءه، فنحن لا نريد أنْ نُثبت البراءه لهذا المكلّف بشرط أنْ لا يعلم الجميع بالتكليف، وإنّما إذا كان نفس المكلّف لا يعلم بالتكليف، فإذا كان هناك من يعلم بالتكليف ووصل إليه، فهذا لا يضر فى إثبات البراءه، وهذا هو المهم لدينا، فلماذا لم يجرى هذا الاحتمال فى حديث الرفع، وبالتالى يكون مانعاً من الاستدلال بحديث الرفع كما قيل فى حديث الحجب الذى نتكلّم عنه ؟ ما هو الفرق بينهما ؟ فهنا لدينا محمول وهو(فهو موضوع عنهم) ويقابله هناك الرفع، وهنا يوجد(ما حجب الله علمه عن العباد) وهناك يوجد(رفع ما لا يعلمون)، فإذا أُخذ(ما لا يعلمون) على نحو المجموعيه، فأنّه يكون مضرّاً بالاستدلال بالروايه؛ لأنّ معناه أنّ التكليف يُرفع عن كل مكلّفٍ إذا لم يعلم به الجميع، وهذا لا ينفع لإثبات البراءه.

وجوابه: أنّ النكته التى ذُكرت سابقاً هى أنّ هذا الاحتمال هو احتمال مقبول عرفاً وعقلائيّاً، بأنْ يقال فى حديث الحجب أنّ وضع التكليف عن كل واحدٍ واحدٍ من المكلفين منوط ومترتب على حجب الله(سبحانه وتعالى) العلم عن الجميع، هذا احتمال مقبول عرفاً؛ ولذا أحتُمل فى الروايه وجُعل فى قبال الاحتمال الأوّل، وقيل أنّ الروايه ليست ظاهره فى الأوّل دون الثانى، ومن هنا تكون الروايه مجمله، فلا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام. لكن هذا الاحتمال غير مقبول فى حديث الرفع، وهذه هى النكته، مسأله حمل العام على الانحلال أو على المجموعيه تحدّده القرائن الارتكازيه، ومناسبات الحكم والموضوع هى التى تحدّد أنّ هذا يُحمَل على الانحلال، أو يُحمَل على المجموعيّه، فى محل الكلام قلنا أنّه لا يوجد ارتكاز ضد هذا الاحتمال، ما هو الضير فى أنّ الشارع مرّه يرفع التكليف، ويقول أنّ التكليف موضوع عن كل عبدٍ عبد، ومرّه يقول: هذا الوضع عنهم بنحو الانحلال مترتب على حجبه عنهم، ومرّه يقول: هذا مترتب على حجب الله للتكليف عن المجموع، لا ضير فى هذا، ولا يوجد ارتكاز على خلافه، ولا توجد مناسبات حكم وموضوع تمنع منه، بينما فى حديث الرفع هناك مناسبات تمنع منه؛ لأنّ هذا معناه أنّ رفع التكليف عن زيد منوط ليس بعدم علمه بالتكليف، وإنّما منوط بعدم علمه وعدم علم غيره، يعنى أنّ التكليف يُرفع عن زيد إذا لم يعلم به الجميع. إذن: رفع التكليف عن زيد منوط بعدم علم غيره، وهذا غير مقبول عرفاً، ما علاقه رفع التكليف عن زيد بجهل غيره ؟ الشيء المقبول بحسب مناسبات الحكم والموضوع هو أنْ يكون رفع التكليف عن زيدٍ منوطاً بجهله وعدم علمه هو؛ فلأنّه جاهل يرفع عنه التكليف، وليس لأنّ غيره جاهل يُرفع عنه التكليف. إذن: هناك فرق بين رفع التكليف المنوط بالجهل وبعدم العلم، وبين وضع التكليف عنهم فى حديث الحجب المنوط بحجب الله(سبحانه وتعالى) للتكليف، وليس بعدم العلم، هناك الرفع منوط بعدم علم العباد، بينما الوضع عنهم هنا منوط بحجب الله(سبحانه وتعالى) للتكليف، وهنا لا ضير، ولا توجد مناسبات تمنع من أنْ يكون وضع التكليف عن كل عبدٍ عبد منوط بحجب الله(سبحانه وتعالى) للعلم بالتكليف عن الجميع، بينما فى المقام الرفع منوط بعدم العلم، وإناطه رفع التكليف عن كل مكلّفٍ بعدم علم غيره غير مقبول عرفاً، فيكون على خلاف الارتكاز، وإلّا ليس هناك قانون خاص يمنع من هذا، وإنّما القضيه تحكيم مناسبات الحكم والموضوع، والقرائن الحاليه والارتكازيه.

بنـاءً على هـذا الكلام؛ حينئـذٍ يكون احتمال أنْ يكون الوضع عن العباد الـذى لا إشـكال فى انحلاليته منوطاً بحجب الله(سـبحانه وتعالى) العلم بالتكليف عن الجميع احتمالاً مقبولاً وعرفياً، وعلى هـذا الاحتمال لا يصـح الاسـتدلال بالروايه، فإذا لم نسـتطع نفى هذا الاحتمال فالروايه تكون مجمله، ولا يصح الاستدلال بها. هذا يُضاف إلى ما تقدّم سابقاً.

النتيجه التى ننتهى إليها هى: أنّ الاستدلال بهذه الروايه ليس أمراً واضحاً، وإنْ قيل بأنّها من أحسن الروايات دلاله على البراءه.

الأصول العمليه / البراءه الشرعيه / حديث الحجب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ حديث الحجب

فيما يرتبط بالبحث السابق هناك مطلب للمحقق العراقى(قُدّس سرّه) لا بأس بذكره:

المحقق العراقى(قُدّس سرّه) لديه محاوله لإثبات دلاله الحديث على البراءه النافعه فى محل الكلام، حتّى إذا كان الحجب بمعنى عدم صدور البيان، بأنْ كانت الروايه ناظره إلى حاله عدم صدور البيان مع ذلك يقول أنّ الحديث الشـريف يمكن الاستدلال به على البراءه فى محـل الكلام الـذى هو عـدم وصول البيان، والتقريب الـذى يـذكره هو: أنّ الحـديث ناظر إلى حاله عـدم وصول البيان، وهذا ينبغى أنْ يكون مسـلّماً، فى حاله عدم صدور البيان على التكليف، فالتكليف موضوع عن العباد، ما معنى وضـعه عن العبـاد ؟ يقول: ليس المقصود بالوضع هنا هو السـكوت عن التكليف؛ لأنّ السـكوت أُفترِض فى نفس موضوع القضـيه، فلا معنى لذكره وتكراره فى المحمول، (ما حجب الله علمه عن العباد) فسّرنا الحجب بعدم صدور البيان، يعنى سكت عنه، فلا معنى للقول بأنّ الوضع فى قوله(موضوع عنهم) هو السكوت عن بيان التكليف، وإنّما المراد بالوضع عنهم هو عدم إيجاب الاحتياط تجاه مثل هـذا التكليف، فيكون محصل الروايه هو: لا يجب الاحتياط عنـد الشك فى صـدور التكليف وعدم صدوره، فحتّى إذا لم يصدر التكليف، فهو موضوع عن العبـاد، ومعنى(مـا حجب الله) هو مـا لم يصـدر من الشـارع فيه البيان لا يجب الاحتياط تجاهه، وعـدم وجوب الاحتياط يعنى البراءه.

ص: ۲۳۶

نعم، صحيح أنّ هذا لا يثبت لنا إلّا عدم وجوب الاحتياط فى حاله عدم صدور البيان على التكليف، لكن يمكن تتميم الاستدلال فى محل الكلام الـذى هو عـدم وصول التكليف، حتّى لو كان صادراً فى الواقع، بعدم القول بالفصل بين حاله عدم صدور البيان على التكليف، وبين حاله عـدم وصول البيان على التكليف إلى المكلّف، إذا ثبت عدم وجوب الاحتياط فى الحاله الأولى يمكن تعميمها لمحل الكلام لعدم القول بالفصل.

والمشـكله فيه هى أنّه لا يمكن الاسـتدلال بعـدم القول بالفصل مع وضوح الفارق بين حاله عـدم صدور البيان على التكليف من قِبل الشارع، وبين حاله عـدم وصوله حتّى مع فرض صدوره، الفرق بينهما شاسع، وكما ذكرنا سابقاً أنّ التكليف فى الحاله الأولى لا يـدخل فى عهـده المكلّف، ولا يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال إطلاقاً، حتّى مع العلم به، فضـلاً عن الشك به، فلا

توجد مسئوليه تجاهه، بخلاف التكليف غير الواصل، وإنْ كان صادراً فى الواقع، حيث هناك مجال لأنْ يقال بوجود مسئوليه وتكليف تجاهه، فهناك فرقٌ بينهما، فلا يمكن أنْ نقول أنّ هذا مثل ذاك، هذا كلام ليس واضحاً.

وحينئذٍ، إذا كان المقصود هو الاستدلال بالملازمه بين الأمرين، فلا توجد ملازمه بينهما للفرق الواضح بينهما.

وبعباره أخرى: الدليل الدال على عدم وجوب الاحتياط فى الأوّل لا يمكن جعله دليلاً على عدم وجوب الاحتياط فى الثانى.

وإنْ كان الاستدلال بالإجماع ونحوه، فغير معلوم وجود هكذا إجماع على عدم الفصل بين عدم وجوب الاحتياط فى حاله عدم صدور البيان وبين عدم وجوب الاحتياط فى حاله عدم وصول البيان حتّى لو كان صادراً فى الواقع، فوجود إجماع من هذا القبيل هو أمر غير واضح، على الأقل أنّ الأخباريين لا يقولون بذلك. على كل حالٍ، هذا الدليل ليس كما ينبغى، والاستدلال بعدم القول بالفصل بينهما ليس واضحاً، فلا يمكن أنْ نتممّ هذا الدليل فى محل الكلام. هذا ما يرتبط بحديث الحجب.

ص: ٢٣٧

نتتقل بعد ذلک إلی الدلیل الآخر الذی یُستدَل به علی البراءه وهو روایات الحلّیه.

هنـاک عـدّه روایـات وإنْ کانت تختلف فی التعبیرات، لکنّها تشترک فی مفادٍ واحـدٍ وهو أنّ الشارع یحکم بحلّیه الأشـیاء ما لم یُعلم بحرمتها، والروایات التی ذُکرت فی کلماتهم، والتی یمکن جعلها دلیلاً فی محل الکلام عباره عن ثلاثه روایات:

الروایه الأولی: روایه عبد الله بن سـنان. وهی روایه معتبره سـنداً، یرویها الشیخ الصدوق بأسناده، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سـنان. وکذلک یرویها الشـیخ الطوسـی، بأسـناده عن الحسن بن محبوب. وبأسناده، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب مثله. وسائل الشیعه(آل البیت)، الحر العاملی، ج ۱۷، ص ۸۸، باب عدم جواز الانفاق من الکسب الحرام، ح ۱.

نعم، الشـیخ الکلینی یرویهـا عن عـدّه من اصحابنا عن سـهل بن زیاد، وأحمـد بن محمـد، عن ابن محبوب، والمفروض أنّ هـذا الطریق أیضاً تام،الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۳۱۳. والروایه هی :

عن أبی عبد الله(علیه السـلام)، قال: (کل شـیءٍ فیه حلال وحرام، فهو لک حلال أبداً حتّی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه). وهذه الروایه معتبره سنداً.

الروایه الثانیه: روایه مسعده بن صدقه. یرویها الشـیخ الکلینی، عن علی بن إبراهیم، عن هارون بن مسـلم، عن مسـعده بن صدقه، عن أبی عبـد الله(علیه السـلام)، قـال: (سـمعته یقول: کـل شـیءٍ هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه، فتـدعه من قِبل نفسک، وذلـک مثـل الثوب یکون علیک قـد اشتریته وهو سـرقه، والمملوک عنـدک لعلّه حرٌ قـد باع نفسه، أو خُـدع فبیع قهراً، أو امرأه تحتک وهی أختک، أو رضیعتک، والأشیاء کلّها علی هذا حتّی یستبین لک غیرها، أو تقوم به البینه).الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۳۱۳.

الروايه الثالثه: وهى فقره(كل شىءٍ لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) وهذه الفقره مذكوره فى كلمات الأصوليين، والذى يظهر من الشيخ الأنصارى (قُدّس سرّه) فى الرسائل أنّها روايه أخرى غير روايه مسعده بن صدقه، وصرّح أكثر من واحدٍ من المحققّين بأنّه لم يُعثر عليها فى كتب الحديث بهذا النص. المحقق العراقى (قُدّس سرّه) احتمل أنْ تكون الروايه منقوله بالمعنى من روايه أخرى، وهى روايه عبد الله بن سليمان الوارده فى الجبن، يرويها الشيخ الكلينى، عن محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد بن عيسى، عن أبى أيوب، عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال:(سألت أبا جعفر "عليه السلام" عن الجبن، فقال لى : لقد سألتنى عن طعامٍ يعجبنى، ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول فى الجبن ؟ قال: أو لم ترنى آكله ؟ قلت: بلى، ولكنّى أحب أن أسمعه منك، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه، فتدعه).الكافى، الشيخ الكلينى، ج ۶، ص ۳۳۹.

الذى يمكن أنْ يُقال أنّ هذه الروايات كلّها، وغيرها ممّا سنشير إليه يمكن تقسيمها بلحاظ المضمون بالنحو الذى يمكن أنْ يُستدل به فى محل الكلام، إلى قسمين:

القسم الأوّل: الروايات التى ذُكر فيها تقسيم الشىء إلى قسمين، وسيأتى أنّ الظاهر من هذا التقسيم هو التقسيم الفعلى، أنّ هذا الشىء ينقسم بالفعل إلى حلال وإلى حرام. هذه الطائفه تشتمل على عدّه روايات، كصحيحه عبد الله بن سنان، حيث يقول فيها(كل شىءٍ فيه حلال وحرام) يعنى أنّ هذا الشىء ينقسم انقساماً فعلياً إلى حلال وحرام، يعنى يوجد فيه فعلاً قسم حلال، ويوجد فيه فعلاً قسم حرام، وكذلك روايه عبد الله بن سليمان أيضاً ورد فيها هذا التعبير(كل ما كان فيه حلال وحرام) فهى أيضاً ذُكر فيها تقسيم الشىء إلى حلال وحرام، وكذلك هناك روايه أخرى فيها هذا التقسيم وهى مرسله لمعاويه بن عمّار، يرويها البرقى فى المحاسن، عن اليقطينى، عن صفوان، عن معاويه بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال:(كنت عند أبى "عليه السلام" فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر "عليه السلام": أنّه لطعام يعجبنى، وسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شىءٍ فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه).المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقى، ج ۲، ص ۴۹۵.

هذه ثلاث روايات، وفيها بلا إشكال ما هو تام سنداً، على الأقل صحيحه عبد الله بن سنان.

القسم الثانی: ما ليس فيه ذلک. فيه(كل شیء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه) لكن ليس فيه هذا التقسيم. وهذا القسم يتمثّل بروايه مسعده بن صدقه، وروايه عبد الله بن سليمان، والتی يرويها الشيخ الكلينی فی الكافی، عن احمد بن محمد الكوفی، عن محمد بن أحمد النهدی، عن محمد بن الوليد، عن أبان بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سليمان، عن أبی عبد الله(عليه السلام) فی الجبن، قال:(كل شیء لک حلال حتی يجيئک شاهدان يشهدان أنّ فيه ميته).الكافی، الشيخ الكلينی، ج ۶، ص ۳۳۹.

هذا القسم الثانی فيه مشكله سنديه، فی الروايه الأولى هناک خلاف معروف فی مسعده بن صدقه، والروايه الثانيه فيها أشخاص لا يمكن التعويل عليهم، مثل أبان بن عبد الرحمن، فهو مجهول، بالإضافه إلى أنّه ليس له إلّا روايه واحده، وفيها أيضاً احمد بن محمد الكوفی، فهو وإنْ روى عنه الشيخ الكلينی، لكنّه مجهول لم تثبت وثاقته، فالقسم الثانی فيه هذه المشكله السنديه، بينما القسم الأوّل لا توجد فيه مشكله من هذه الجهه. وكلامنا فی كلا القسمين:

أمّا بالنسبه إلى القسم الأوّل الذی فيه التقسيم، هذا القسم ذكره الشيخ الأنصاری (قُدّس سرّه) فی الرسائلفرائد الأصول، الشيخ الأنصاری، ج۲، ص ۴۵. واستدلّ به على البراءه فی محل الكلام الذی هو الشبهات الحكميه، ولم يذكر روايه مسعده بن صدقه، وإنّما ذكرها فی مقام الاستدلال على البراءه فی الشبهه الموضوعيه، تماماً عكس صاحب الكفايه(قُدّس سرّه) الذی ذكر القسم الثانی، يعنی ما ليس فيه هذا التقسيم، واستدل به فی محل الكلام، يعنی رفض الاستدلال بما فيه الانقسام الفعلی إلى حلال وحرام، وإنّما استدل بما ليس فيه هذا التقسيم كروايه مسعده بن صدقه وغيرها.

ص: ۲۴۰

عمده الإشكال فى الاستدلال بالقسم الأوّل كصحيحه عبد الله بن سنان هو دعوى أنّ هذه الروايات ظاهره فى الاختصاص بالشبهات الموضوعيه؛ فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها فى محل الكلام. وذكروا قرائن على اختصاص القسم الأوّل بالشبهات الموضوعيه، قد تشترك بعض هذه القرائن مع القسم الثانى. القرينه الأولى: وهى المختصّه بالقسم الأوّل، وغير موجوده فى القسم الثانى، ولعلّه لذلك لم يستدل صاحب الكفايه(قدّس سرّه) بالقسم الأوّل، وهى انقسام الشىء إلى حلال وحرام، والظاهر أنّ هذا الانقسام فعلى(كل شىء فيه فعلاً حلال وحرام) فالروايه تتحدّث عن الشىء الذى ينقسم فعلاً إلى حلال وحرام(كل شىء فيه حلال وحرام هو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) ويظهر من هذا التعبير أنّ منشأ الشك هو وجود حلال وحرام؛ لأنّ هذا الشىء فيه قسم حلال، وفيه قسم حرام يُشك فى شىءٍ هل أنّه يدخل فى القسم الحلال، أو يدخل فى القسم الحرام ؟ الشارع يقول هذا لك حلال إلى أنْ تعرف أنّه يدخل فى القسم الحرام، هذا هو مفاد الروايه. فالإشكال يقول أنّ المستفاد من هذه الروايه التى يُذكر فيها التقسيم أنّها ناظره إلى شىءٍ ينقسم بالفعل إلى حلال وحرام، وأنّ سبب الاشتباه والشك فى حكم الشىء الذى يريد الإمام(عليه السلام) أنْ يقول هو لك حلال هو وجود هذين القسمين، هذا المعنى الذى يُستفاد من الروايات لا يمكن تطبيقه إلّا على الشبهات الموضوعيه، حيث فى الشبهات الموضوعيه عندما تشك ـــــــ مثلاً ـــــــــ فى أنّ هذا اللّحم الذى تشتريه من السوق، هل هو مُذكّى، أو غير مُذكّى ؟ هذا يصدق عليه بأنّ اللّحم فيه حلال وهو المُذكّى، وفيه حرام وهو الميته، فالشىء الذى تشكّ فى حلّيته وفى حرمته، باعتبار وجود قسمين للشىء وأنت لا تعلم أنّ هذا المشكوك هل يدخل فى القسم الحلال، أو فى القسم الحرام، هو لك حلال.

إذن: يصح أنْ يقال بأنّ اللّحم ينقسم إلى قسمين: حلال، وهو المُـذكّى، وحرام وهو الميته، وأنّ شككك فى هذا اللّحم الذى تشتريه من السوق ناشئ من وجود حرام وحلال، وناشئ من تردّدک فى أنّ هذا اللّحم هل هو مُـذكّى، يعنى داخل فى القسم الحلال، أو غير مُـذكّى، يعنى داخل فى القسم الحرام ؟ منشأ الشک هو وجود هذين القسمين من اللّحم. أو تشک فى أنّ هذا العصير الذى تشتريه من السوق ـــــــ مثلاً ـ ــــــــ هل هو مغلى، أى أنّه غلى حتّى ذهب ثلثاه، فيكون طاهراً، أو لم يذهب ثلثاه، فيكون حراماً، يعنى منشأ الشک هو أنّه هل ذهب ثلثاه حتّى يدخل فى القسم الحلال، أو لم يذهب حتّى يدخل فى القسم الحرام. فيصح أنْ يقال: هذا شىء فيه حلال، وفيه حرام، بمعنى أنّه ينقسم فعلاً إلى حلال وحرام، فهذا الشىء الذى فيه حلال وحرام، وأنت تشک فيه، ومنشأ شككک هو وجود هذين القسمين، فهو لک حلال، هذا ينطبق بكل وضوح على الشبهه الموضوعيه، وأمّا الشبهه الحكميه، فمن الصعب تطبيق هذا المعنى فى الشبهه الحكميه؛ لأنّه فى الشبهه الحكميه أنا اشک فى حرمه أكل لحم الأرنب، هذا الشک ليس ناشئاً من الشک فى وجود لحم حلال، وهو لحم الغنم، ولحم حرام وهو لحم الخنزير، منشأ الشک فى حرمه أكل لحم الأرنب هو كما قالوا فقد النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصّين، هذا هو منشأ الشک فى الشبهه الحكميه؛ لأنّنى لا اشک فى أنّ هذا يدخل فى هذا القسم أو فى هذا القسم، وإنّما أنا أشک فيه لذاته بقطع النظر عن اى شىءٍ آخر، وإنّما أشک فى أنّ هذا هل هو حلال أم حرام، فالقضيه ترتبط بالدليل، فكون هذا حلال وهذا حرام ليس هو منشأ الشک فى هذا؛ ولذا لا يمكن تطبيق الحديث على الشبهات الحكميه، وهكذا المثال المعروف وهو شرب التتن، الذى هو شبهه حكميه، فأنا أشک فى حرمه شرب التتن، ولا علاقه له بأنّ الماء يحل شربه والخمر يحرم شربه، بقطع النظر عن هذا كلّه الشک فى حرمه شرب التتن يبقى على حاله؛ لأنّه شک ناشئ بلحاظ ذاته، وبقطع النظر عمّا عداه، فلا استطيع القول أنّ منشأ الشک فى حرمه الشىء هو وجود القسمين، وجود القسمين لا يصح إلّا على الشبهات الموضوعيه. هذا ما يمكن أنْ يقال فى مقام تقريب الاعتراض على الاستدلال بروايات القسم الأوّل فى محل الكلام.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه

كان الكلام في أدلّه الحل، وبالتحديد في صحيحه عبد الله بن سنان وما شابهها في ذكر الانقسام إلى الحلال والحرام في صدرها.

الاعتراض على الاستدلال كان مضمونه أنّ هذه الروايه ناظره إلى الشبيهه الموضوعيه، فلا يستفاد منها إلّا البراءه في الشبهات الموضوعيه، وهذا لا ينفعنا في المقام. وقلنا أنّه ذكرت قرائن على اختصاص هذه الروايه المعتبره بالشبهات الموضوعيه، القرينه الأولى ذكرناها في الدرس السابق، وهي مسأله الانقسام المذكور في صدر الروايه مع ظهور الروايه في أنّه هو السبب والمنشأ في الاشتباه والشك في حكم الشيء، وهذا لا يناسب إلّا الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ الشبهات الموضوعيه الانقسام فيها فعلي ويكون سبب الشك في أمور أخرى هو عدم العلم في أنّ هذا الشيء المشكوك هل هو داخل في القسم الحلال، أو في القسم الحرام، كما لو شككنا في لحمٍ، ولم نعلم هل هو مُذكّى، أو ميته؟ أو مائع لا نعلم هل هو خمر، أو ماء؟ فمنشأ الشك في حرمه هذا هو هذا الانقسام إلى الحلال والحرام، وهذا يناسب الشبهه الموضوعيه، ولا يناسب الشبهه الحكميه؛ لأنّ الشك في الشبهه الحكميه ليس له علاقه بحليّه شيءٍ أو حرمه شيءٍ آخر، أعلم بأنّ لحم الخنزير حرام، أو لا ومع ذلك أنا أشك في حرمه أكل لحم الأرنب بنحو الشبهه الحكميه، وجود شيءٍ يعلم بحرمته، ووجود شيءٍ يعلم بحلّيّته ليس له دخل في وجود اشتباه وتردّد وشك في حرمه أكل لحم الأرنب، فلو كنت عالماً بحرمه لحم الخنزير ـــــ مثلاًـ ـــــــ مع ذلك يبقى مجال للشكّ في حرمه أكل لحم الأرنب، ولو كنت جاهلاًـ بحرمه أكل لحم الخنزير أيضاً يبقى مجال للشكّ في حرمه أكل لحم الأرنب، فليس منشأ الشك في الشبهات الحكميه هو وجود حلال ووجود حرام، هذا إنّما يصح في الشبهات الموضوعيه.

ص: ۲۴۳

اُعترض على هذه القرينه باعتراضات، نذكر أهمها:

الاعتراض الأوّل: صرّح به المحقق العراقي(قُدّس سرّه) حسب ما نُقل عنه في تقريراته، (۱) وحاصله: يمكن فرض الانقسام الفعلي في الشبهات الحكميه، فالقرينه التي ذكرتموها هي ظهور الروايه في الانقسام الفعلي، أنّ الشيء فعلًا ينقسم إلى قسمين، قسم حلال، وقسم حرام. يقول(قُدّس سرّه) في مقام دفع هذه القرينه والاعتراض عليها بأنّ هذا لا يختصّ بالشبهات الموضوعيه، فالشبهات الحكميه أيضاً فيها شيء ينقسم إلى قسمين بالفعل، في باب الشبهات الحكميه نحن نشك في حرمه أكل لحم الأرنب، فيمكن أن نقول أنّ كلّي اللّحم فيه حلال، وهو لحم الغنم، وفيه حرام وهو لحم الخنزير، ولا أشك في أنّ هذا اللّحم هل هو لحم غنم، أو لحم خنزير حتّى تكون الشبهه موضوعيه، وإنّما اشك في حرمه أكل لحم الأرنب بنحو الشبهه الحكميه، فيصح أنْ يقال: كل شيءٍ ـــــــ وهو تعبير عن اللّحم الكلّي الطبيعي ــــــــ فيه حلال، وفيه حرام، فهو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام، فما دمت لا تعلم أنّ هذا الشيء الذي تشك فيه حرام، كما علمت أنّ لحم الخنزير حرام، فهو لك حلال، والانقسام يكون موجوداً فيها، وظهور صدر الروايه في الانقسام الفعلي لا يمنع من الاستدلال بهذه الروايه، كما أنّ منشأ الاشتباه هو أيضاً وجود القسمه،

بأنّ اللّحم فيه لحم حلال، وفيه لحم حرام، والانقسام الفعلى يمكن تصوّره فى الشبهات الحكميه كما هو الحال فى الشبهات الموضوعيه، ومسأله أنّ منشأ الاشتباه والتردّد هو هذا الانقسام يمكن افتراضه فى الشبهات الحكميه أيضاً ولا يختصّ بالشبهات الموضوعيه، فأنّه يقال: أنّ الشك فى لحم الأرنب، أو لحم الحمير، وأمثال هذه الأمور بنحو الشبهه الحكميه منشأه وسببه هو أنّ اللّحم فيه قسم حرام، وفيه قسم حلال، وإلاّ ـ لو لم يكن هناك انقسام للّحم، بأنْ كان كلّه حلالاً، أو كلّه حراماً، لما كان هناك شك فى أكل لحم الأرنب، فشكّنا فى أنّ أكل لحم الأرنب حلال أو حرام ناشئ من أنّ اللّحم فيه حلال وهو لحم الغنم، وفيه حرام وهو لحم الخنزير، ووجودين هذين القسمين هو الذى جعلنا نشكّ فى حرمه أكل لحم الأرنب، أو لحم الحمير ـــــــــ مثلاً ـ ـــــــــ، وإلاّ ـ لو لم يكن هناك انقسام، بأنْ كنت عالماً بحرمه اللّحم، أو بحلّيه اللّحم؛ حينئذٍ لما كان هناك شكٌ فى المقام؛ حينئذٍ يمكن أن يقال: أنّ مقتضى عموم الحديث الشريف هو إثبات أنّ المشكوك بنحو الشبهه الحكميه حلال، وهذا ينفع فى مقام الاستدلال بالروايه؛ بل أكثر من هذا، تعدّى إلى ما هو أكثر من ذلك، قال: يمكن فرض ذلك حتّى فى لحم الغنم نفسه، فلا نلاحظ الجنس البعيد الذى هو اللّحم، وإنّما حتّى فى لحم الغنم، باعتبار أنّ لحم الغنم فيه قسمان معلومان، وقسم ثالث مشتبه، فيه قسم معلوم الحرمه مثل البيضتان والنخاع، وفيه قسم معلوم الحلّيه مثل الكتف والزند والرجل، وهناك شيء مشتبه ـــــــــ مثلاً ـ ـــــــــ يُشتبه فى حرمه أكل الكليه بنحو الشبهه الحكميه، فيمكن تطبيقها هنا، بأن يقال: أنّ لحم الغنم فيه حلال، وفيه حرام، وفيه مشتبه، وهو ما نشك فيه بنحو الشبهه الحكميه، فكل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، فيمكن تطبيقه حتّى على لحم الغنم.

۱- (۱) نهايه الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء للبروجردى، ج ۳، ص ۲۳۳.

أَجيب عن هـذا الاعتراض: بأنّ المناقشه فى الحقيقه ليست فى الانقسام، وإلّا هو فى أصل تقريب الاسـتدلال والقرينه ذُكر هناك أنّـه يمكـن أنْ ينقسم الشـىء فى الشـبهه الحكميه إلى حلال وحرام، وإنّمـا المهم فى القرينه هـو أنّ الاشـتباه والـتردّد ناشـئ من الانقسـام، فالانقسـام لم يُـذكر اعتباطاً فى صـدر الروايه، وإنّمـا ذُكر لبيان منشأ الشك والاشـتباه، لماذا تشك فى أنّ هـذا حرام؟ لوجود هذين القسـمين. هذه هى النكته، وعلى أساس هذه النكته أدُعى أنّ الانقسام مع هذه النكته قرينه على اختصاص الحديث بالشـبهات الموضوعيه، هذ هل هى موجوده فى الشـبهات الحكميه، أو لا ؟ أجيب عن اعتراض المحقق العراقى (قُدّس سرّه) بأنّ هـذه النكته غير موجوده فى محل الكلام، أى أنّ هذه النكته غير موجوده فى الشـبهات الحكميه، بينما هى موجوده فى الشـبهات الموضوعيه، سبب اشتباه اللّحم المشترى من السوق والشك فى حلّيّته هو أنك لا تعلم هل هو مُذكّى، أو ميته، فإذن: تقسيمه إلى المُذكى والميته هو السبب فى شـكك بنحو الشـبهه الموضوعيه، أمّا فى باب الشـبهه الحكميه، فليس له علاقه ذاك بشكك فى أنّ لحم الأرنب حرام أو حلال، لو كان المكلّف عالماً، أو جاهلاً بحرمه لحم الخنزير، فهـذا لا يكون موجباً لعـدم الشك بحيث يكـون علمى بحرمـه لحم الخنزير، وعلمى بحلّيّه لحم الغنم هـو السبب فى شـكّى فى حرمه أكـل لحم الأرنب، لـو كنت جـاهلاً بحرمه أكل لحم الخنزير، مع ذلك هذا لا يكون موجباً لارتفاع الاشـتباه، وعدم الشك فى لحم الغنم، الشك فى لحم الغنم ينشأ من قضايا مرتبطه به، وليس له علاقه بحرمه أى شـىءٍ آخر، لمـاذا أشك فى حرمه أكل لحم الأرنب ؟ لعـدم النص، أو تعارض النصّين، أو إجمال النص .....الخ. من الأمور الموجبه لكون الشـبهه شـبهه حكميه، هذا الشك ليس له علاقه بعلمى بحرمه أكل لحم الخنزير، أو بجهلى بـذلك، لا علاقه له بـذلك، المسـأله هى أنّ الاشـتباه المفـترض فى الروايه، ظاهر الروايه أنّه ينشأ من الانقسام الفعلى، ووجود قسـمين للشك فعلاً يتردّد المشـتبه بين دخوله فى هذا القسم، أو هذا القسم، وهذا المعنى يصعب تطبيقه على الشـبهات الحكميه حتّى إذا فرضـنا أنّ الشـبهات الحكميه يمكن أن نرجعهـا إلى كلّى، ونقول أنّ هـذا الكلّى فيه حلال وفيه حرام، المهم أنّ الاشتباه والتردّد المفترض فى الروايه هل ينشأ من هذا الانقسام، أو لا ؟ هل ينشأ من علمى بوجود حلال، وعلمى بوجود حرام أو لا ؟ الصـحيح أنّه لا ينشأ من ذلك، وليس له علاقه بـذلك، سواء كنت عالماً، أو كنت جاهلاً بذلك هو ليس له علاقه بهذا الاشـتباه لا سلباً ولا إيجاباً، هذا اشتباه ينشأ من عوامل خاصّه بذلك الموضوع، وبذلك الشىء المشتبه، والأدله الدالّه عليه، من دون فرقٍ بين أنْ أكون عالماً بوجود حرامٍ، أو غير عالم بوجود حرام.

الاعتراض الثانی: ما ذکره المحقق النائینی (قُدّس سرّه) علی ما نُقل عنه، یقول (۱) : التعبیر الوارد فی الروایه هو الشیء(کل شیءٍ فیه حلال وحرام) والشیئیه تلازم الوجود الخارجی، بمعنی أنّ الشیء الموجود خارجاً غیر قابل لأن ینقسم قسمه فعلیه إلی قسمین، هذا غیر معقول، وغیر متصوّر، فلابدّ من حمل قوله(علیه السلام) فیه حلال وحرام علی التردید والقابلیه، لا علی الانقسام ؛ لما عرفت من أنّ الشیء الذی یعنی الموجود الخارجی، غیر قابل للانقسام إلی حرام وحلال؛ لأنّه موجود وله وجود واحد، ولا معنی لأن ینقسم إلی قسمین، وحیث أنّ الروایه تقول فیه حلال وحرام؛ حینئذٍ یتعیّن حمله علی التردید، هذا الشیء الموجود الخارجی الذی له وجود واحد، لیس معنی فیه حلال وحرام هو الانقسام؛ لاستحاله ذلک فی الموجود الخارجی، وإنّما بمعنی التردید، هذا الشیء الواحد الخارجی لا أعلم هل هو حلال، أو حرام، فتُحمل علی التردید، وعلی احتمال الحلّیه، واحتمال الحرمه فی الشیء الواحد، أو قل ـــــــ حسب تعبیراتهم ـــــــ قابلیه الحرمه والحلّیه، فإذا حملناه علی ذلک؛ فحینئذٍ الروایه تشمل الشبهات الحکمیه کما تشمل الشبهات الموضوعیه؛ إذ فی الشبهات الحکمیه یصحّ أنْ نقول أنّ لحم الأرنب لا أعلم هل هو حلال أو حرام، وقوله (فیه حلال وحرام) حملناه علی التردید، یعنی یمکن أن یکون حلالاً، ویمکن أن یکون حراماً، ورفعنا الید عن الظهور الأوّلی للتقسیم الفعلی؛ لأنّ موضوع التقسیم هو الشیء، وهو یری أنّ الشیء ملازم للوجود الخارجی، والموجود خارجاً هو غیر قابل للانقسام والتقسیم، فلابدّ من حمل(فیه حلال وحرام) علی احتمال الحلّیه، واحتمال الحرمه، وهذا ینطبق فی الشبهات الحکمیه بلا إشکال.

۱- (۲) أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۱۸۵.

فإذن: كلمه فيه لا تصلح أنْ تكون قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ الشـيء لا يختصّ بالموجود الخارجي، فهو كما يطلق على الموجود الخارجي، فكذلك يطلق على الكلّي الطبيعي، ولا ضير في أنْ يقال أنّ الإنسان شيء ممكن، ويقال أنّ شريك الباري شيء مستحيل، فالشيء يطلق على الكلّي، وعلى الجزئي، أي الموجود الخارجي، فلا ضـير في إطلاق(الشـيء) على الكلّي؛ وحينئذٍ يكون المراد من الحديث(كل شـيء فيه حلال وحرام) إذا أريـد به الكلّي الطبيعي؛ حينئـذٍ تكون الجمله واضـحه، ولا تحتاج إلى مخالفه ظهور كما سيأتي، الكلّي الـذي ينقسم إلى حلالٍ وحرامٍ هو حلال إلى أنْ تعرف أنّه حرام، فيقال اللّحم لك حلال إلى أن تعرف أنّه حرام. أمّا إذا قلنا أنّ المراد بالشـيء هو الجزئي الخارجي، أي الموجود الخـارجي الـذي قال الميرزا(قُـدّس سـرّه) بأنّه لا يقبل الانقسام إلى أمرين، مع ذلك يبقى الاستدلال بـالروايه على حـاله، يعني لا ـ ننفي أن يكـون المراد بالشـيء هـو الموجـود الخـارجي أو الكلّي، فحتّى لـو أريد الموجـود الخـارجي مـع ذلـك يصـح الاسـتدلال بـالروايه، غـايه الأـمر أنّـه لابـدّ مـن ارتكـاب مخـالفه للظهـور، وهي عبـاره عن الاستخدام، أي لابد أن يكون هذا على طريق الاسـتخدام، يعني الروايه تقول: (كل شـيءٍ)، الشيء يعني الموجود الخارجي الغير قابـل للانقسـام، (فيه حلال وحـرام) الضـمير في (فيه) لا ـ يجوز أن يعود إلى الموجود الخارجي؛ لأنّ الموجود الخارجي ليس فيه حلال وحرام، فلابـدّ من إرجـاع الضـمير إلى كلّي ذلك الموجود الخارجي على نحو الاسـتخدام، يعني كل شـيء فيه، يعني في نوعه حلال وحرام، فهو لك حلال، فهـذا الموجود الخارجي الـذي تشك في أنّه حلال أو حرام، ما دام يوجـد في نوعه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه، وعلى كلا التقديرين هو يختصّ بالشبهه الموضوعيه.

القرينه الثانيه: هى كلمه (بعينه) وهى قرينه موجوده فى كل الروايات، يعنى روايات القسم الأوّل التى فيها التقسيم، وفى روايات القسم الثانى أيضاً موجوده. وهذه الكلمه مذكوره فى الوسائل وغيرها، وبيانها يكون بهذا الشكل: أنّ حمل كلمه(بعينه) على مجرّد التأكيد هو خلاف الظاهر؛ لأنّ الأصل فيها، كأى قيدٍ آخر، أنْ تكون احترازيه، حيث أنّ الأصل فى القيود هو أن تكون احترازيه، وحيث لا قرينه ولا دليل على أنّها للتأكيد فلابدّ أن تكون كلمه(بعينه) احترازيه(كل شىء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه) لماذا قال بعينه ؟ لابدّ أن يحترز بها عن شىءٍ، وليس مجرّد تأكيد ما قبلها؛ بل لابدّ أن تكون احترازيه عن شىء، وافتراض أنّ كلمه(بعينه) احترازيه لا يمكن تصوّره إلاّ فى الشبهات الموضوعيه، احترازاً عن معرفه الحرام لا بعينه، فهناك فرق بين أن يعرف الإنسان الحرام بعينه، فيدعه من قِبل نفسه، فهذا ليس فيه حلّيه؛ لأنّك قد عرفت الحرام بعينه، أى إلى أن تعلم بالحرام تفصيلاً، فالاحتراز عن أنْ تعلم بالحرام إجمالاً، فتبقى الاحترازيه على حالها ويكون الاحتراز بها عن ما إذا علمت بالحرام إجمالاً هذا فيه حلّيه، وليس داخلاً فى الاستثناء، والحلّيه محموله على العلم الإجمالى فى الشبهات الكلّيه التى هى مناسبه لكل شبهه موضوعيه، حيث فى كل شبهه موضوعيه عادهً هناك علم إجمالى أطرافه كثيره جدّاً، مثلاً هذا اللحم الموجود فى السوق أنت تعلم بوجود الميته فى العالم، أو فى هذا البلد، الروايه تقول: ما دام أنت لا تعلم بأنّ هذا الذى تشك فيه حرام بعينه فهو لك حلال، وإذا عرفت أنّه حرام بعينه؛ فحينئذٍ يكون حراماً، فهو احتراز عن العلم بالحرام لا بعينه، وليس المقصود من ذلك هو الشبهات المحصوره حتّى يقال هناك أيضاً الحرمه ثابته والحلّيه غير ثابته، هذا بحث آخر، فى الشبهات غير المحصوره احترز به عن هذه، يقول أنت عندما تدخل إلى السوق تشترى اللّحم، صحيح أنت تعلم بأنّ هناك ميته، وعندما تشترى المايع تعلم بأنّ هناك خمر، لكن لا بعينه، وتعلم بالميته، لكن لا بعينها، هذا لا يؤثر، هذا لك حلال إلى أنْ تعرف الحرام بعينه، أى تعلم به تفصيلاً؛ حينئذٍ يكون حراماً، وإلاّ يكون حلالاً فتطبيق(بعينه) مع المحافظه على احترازيتها فى الشبهات الموضوعيه واضح، وأمّا فى الشبهه الحكميه فيتعيّن أن تكون كلمه(بعينه) مجرّد تأكيد؛ لأنّه فى الشبهات الحكميه العلم بالحرمه هو بعينه علم بالحرمه، ليس لدينا علم بحرمه شىء لا بعينه حتّى نقول أنّ(بعينه) فى الشبهات الحكميه احتراز عن العلم بالحكم لا بعينه، الحكم إمّا أن يعلم به المكلّف أو لا يعلم به، إذا علم به يعنى علم به بعينه، وإذا لم يعلم به فلم يعلم به أصلاً لا بعينه، ولا لا بعينه، أمّا أن يعلم بالحكم لا بعينه بحيث تكون كلمه(بعينه) فى الروايه احترازاً عن هذه الحاله فهذا غير متصوّر فى الشبهات الحكميه؛ لأنّ الشبهات الحكميه كما ذكروا تتعلّق بالعناوين الكلّيه، وهذه العناوين الكلّيه إمّا أن تكون معلومه أو غير معلومه، حرمه متعلقه بالخمر، فالخمر إمّا معلوم، أو غير معلوم، فإذا كان معلوماً؛ فحينئذٍ تكون الحرمه معلومه بعينها، وإذا لم يكن كذلك لم تكن معلومه اصلاً، فافتراض علم بالحكم لا بعينه غير متصوّر، فإذا كان غير متصوّر، فلابدّ أن تكون كلمه(بعينه) للتأكيد لا للاحتراز، حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، إذا شبهه حكميّه حتّى تعلم أنّه حرام، لحم الأرنب لك حلال إلى أن تعلم أنّه حرام، فإذا علمت أنّه حرام يعنى أنّك علمت أنّه حرام بعينه، مجرّد تأكيد، علمك بحرمه أكل لحم الأرنب هو علمك بالحرام بعينه؛ لذا لا يتصوّر فيها الاحتراز، ويتعين أنْ تكون لمجرّد التأكيد، والتأكيد خلاف الظاهر، خلاف قاعده احترازيه القيود؛ فحينئذٍ يتعيّن حمل الروايه على الشبهات الموضوعيه حتّى يكون هذا القيد احترازياً، ونحافظ به على ظهور القيود فى الاحترازيه.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه

كـان الكلام فی القرينه الثانيه على اختصاص الحـديث الشـريف بالشـبهات الموضوعيّه، والتی كانت هی كلمه(بعينه) الوارده فی هذه الروايه وفی غيرها من الروايات أيضاً.

يظهر من عبارات السـيد الخوئی(قُدّس سرّه) المذكوره فی تقريراته (١) أنّ تقريب الاسـتدلال يكون على أساس أنّ كلمه(بعينه) فی الشُبهه الحكميّه لاـ يمكن أنْ تكون احترازيه، باعتبار أنّ المكلّف إذا شك فی حرمه لحم الأرنب؛ حينئـذٍ يمكن أنْ يقال أنّ مـا تشك فيه حلال حتّى تعلم حرمته، لكن لا يصـح أنْ يُضاف إلى ذلك كلمه(بعينه)، إلاّ أنْ تُحمل على التأكيـد، وهـذا مطلب آخر، وكلامنـا هو فی أنّ إضـافه كلمه(بعينه) كقيـدٍ احترازی لاـ يصـح فی الشـبهات الحكميه، باعتبـار أنّهـا إذا أُضـيفت وكانت احترازيه، فـأنّه يكون احتراز عن حـاله العلم بحرمته لاـ بعينها، وهـذا لا يكون إلاّ احترازاً عن العلم بالحرمه لا بعينها، وهـذه الحاله التی يُحترز عنها بهذا القيد لا تحقق لها فی الشبهات الحكميه، باعتبار أنّ الشبهات الحكميه إنْ كانت بدويه، فالعلم بحرمه الشیء يساوق العلم بحرمته بعينها، وليس شيئاً آخراً، ولا توجد حاله أخرى، يعنی إذا كان يشك فی حرمه لحم الأرنب ـــــــــــ مثلاً ـــــــــــ فـإذا علم بهـذه الحرمه، يعنی علم بـالحرمه بعينها، وهناک حاله أخرى، وهی أنْ يعلم بالحرمه لا بعينها حتّى نقول أنّه جاء بكلمه(بعينه) احترازاً عن تلك الحاله، هذا فی الشـبهات البدويه، فی الشبهات الحكميه المقرونه بالعلم الإجمالی هناک حاله وهی أنْ يعلم بـالحرمه لاـ بعينهـا، بـأنْ يعلم بالحرمه إجمالاً، إمّا هـذا حرام، أو ذاک حرام، إمّا لحم الأرنب حرام، أو لحم الحمير حرام ـــــــ مثلاًـ ـــــــ، أو إمّا الغيبه حرام، أو الغناء حرام، هنا يصـدق أنّه يعلم بالحرمه، لكن لا بعينها، فهنا ممكن أنْ تكون كلمه(بعينه) احترازاً عن حـالهٍ، وهی حـاله العلم الإجمـالی، التی هی حـاله العلم بـالحرمه لاـ بعينهـا، لكن هـذا لا يمكن أنْ نقول بشـمول الحـديث له؛ لأنّ معنى شـمول الحديث له، ويكون احترازاً عن هذه الحاله، يعنی سوف يثبت الحلّيه فی هذه الحاله؛ لأنّه يقول(كـل شـیءٍ حلال حتى تعرف الحرام بعينه)، فإذن: هو إذا يحترز بها عن حاله، (بعينه) يعنی حاله العلم بالحرمه(لا بعينها) لا تـدخل فی الغـايه، وإنّمـا تـدخل فی المُغيّى، يعنی تثبت لهـا الحلّيه، فهی حلال(كل شـیءٍ حلال لك حتّى إذا علمت بالحرمه لا بعينهـا)، وهـذا لاـ يمكن الالـتزام به؛ لأنّـه مخـالف لقوانين منجّزيّه العلم الإجمالی. إذا عِلم المكلّف بأنّه إمّا الغيبه حرام، أو الغناء حرام بنحو الشُبهه الحكميّه، فهـذا علم إجمـالی منجّز لأحـد الطرفين، ولاـ يمكن أن نقول أنّ الحـديث يثبت الحلّيه فيه. ومن هنا نقول: الشُبهه الحكميّه خارجه عن الحديث الشـريف، بخلاف الشبهه الموضوعيّه، فأنّه لا مانع من افتراض أنْ تكون كلمه(بعينه) احترازاً عن حـاله العلم بـالحرام لاـ بعينه، يعنی حـاله العلم الإجمـالی بـالحرام؛ لأنّه فی الشـبهات الموضوعيّه حاله العلم الإجمالی بـالحرام حـاله متحققه وشـائعه جـدّاً فی الشـبهات الموضوعيّه؛ لأنّ الشـبهات الموضوعيّه دائماً هی تقترن بالعلم الإجمالی بوجود الحرام، واحتمـال أنْ يكون ذلـك الحرام المعلوم إجمالاً منطبق على هـذا الفرد المشـتبه، يشك ـــــــــــ مثلاً ـــــــــــ بأنّ هـذا المايع خمر، أو لا، فهو يحتمل أنّه خمر، وهـذا الشك مقترن بعلم المكلّف بوجود الخمر فی العالم، واحتمال أنْ يكون هـذا هو المعلوم بالإجمال، فدائماً الشك فی الشبهه الموضوعيّه يقترن بعلم إجمالی من هذا القبيل، لكن هذا العلم الإجمالی لا أثر له؛

لأنّ أطرافه كثيره جـدّاً، فهو علم إجمالی فی شـبهه غير محصوره، وغير منجّزه، ولا يكون هـذا العلم الإجمالی منجّزاً؛ ولذا جاءت الروايه واحترزت عن حـاله العلم بـالحرام بقولهـا(بعينه) عن حـاله العلم بـالحرام لا بعينه، يعنی ضـمن علم إجمالی كثير الأطراف جـدّاً، فتقول الروايه هنا يوجـد حلّيه، وليس هناک مشكله فی الالتزام بالحلّيه حينئـذٍ؛ لأنّ هذا العلم الإجمالی أساساً ليس منجّزاً، فكأنّ الروايه تريد أنْ تقول: فی الشـبهات الموضوعيّه وليس مطلق الشک فی شیء أنّه حرام أو حلال، يمنع المكلّف من الإقدام، وإنّمـا الشـرط فی ذلـک هو أنْ يعلم الحرام بعينه، يعنی يعلم به تفصـيلاً. وأمّـا إذا علم به إجمالاً فلا مانع ولا محـذور من الالتزام بحلّيته، والحكم بحلّيته فی الشـبهات الموضوعيّه لا يواجه مشكله؛ لأنّ العلم الإجمالی الذی يحصل عادهً فی الشبهات الموضوعيّه هو علم إجمالی فی شـبهه غير محصوره، فلا مشـكله فی الحكم بحلّيته؛ لأنّ العلم الإجمالی لا منجّزيه له؛ ولذا تكون هذه احترازاً عن هـذه الحـاله، فتختصّ بالشـبهات الموضوعيّه، ولاـ تشـمل الشـبهات الحكميه. ولأجل الإيضاح أكثر نقول: أنّ مقصوده هو أنّ كلمه(بعينه) هی احتراز عن حـاله العلم الإجمـالی، فقوله:(حتّی تعرف الحرام منه بعينه)، هو احتراز عن معرفه الحرام منه لاـ بعينه، ومعرفه الحرام منه لا بعينه هی تعنی حاله العلم الإجمالی. إذن: هی احتراز عن حاله العلم الإجمالی.

۱- (۱) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للبهسودی، ج۲، ص ۲۷۳.

حينئذٍ نقول: هذا يمكن تطبيقه فی الشـبهه الموضوعيّه بكل وضوح؛ لأنّ حاله العلم الإجمالی فی الشـبهه الموضوعيّه التی افترضنا أنّ كلمه(بعينه) هی احتراز عنهـا، إنْ كـانت فی الشـبهه المحصوره، فلا يمكن الالتزام بـدخولها فی الحـديث بحيث أنّ الحـديث يحكم بـالحلّيه فی الشُبهه المحصوره؛ لمنجزيه العلم الإجمالی، فلابـدّ أنْ تكون احترازاً عن حاله العلم بالحرام لا بعينه فی شـبهه غير محصوره، وهنـا لاـ مـانع من أنْ تكون كلمه(بعينه) احترازاً عن هـذه الحـاله؛ لأـنّ العلم الإجمـالی لا منجزيه له فی حاله سـعه الأطراف وكون الشـبهه غير محصوره؛ فحينئـذٍ تكون كلمه(بعينه) فی الحديث احترازاً عن حاله العلم بالحرام لا بعينه، فقوله(حتّی تعرف أنّه حرام بعينه) يعنی حتّی تعلم تفصـيلاً بـأنّه من القسم الحرام، أمّـا إذا علمت علمـاً إجماليـاً بـأنّه حرام لاـ بعينه فی ضـمن أطراف كثيره، وهـذا طرف من أطراف العلم الإجمالی، فهـذا لا يمنع من البناء علی حلّيته، فنحافظ علی الاحترازيه فی هذا القيد؛ ولذا يكون مناسـباً للشـبهه الموضوعيه. وأمّا فی الشـبهه الحكميه فهذا لا يصح؛ لأنّه فی الشبهه الحكميه حتّی إذا قلنا بأنّ الحديث ناظر إلی الشـبهه الحكميه، فيكون قيـد(بعينه) احترازاً عن حالات العلم الإجمالی فی الشـبهه الحكميه، حالات العلم الإجمالی فی الشبهه الحكميه الغير المحصوره حالات إمّا نادره أو معدومه ، لكن حالات العلم الإجمالی فی الشبهات الحكميه المحصوره هی حالاـت موجوده ويمكن افتراضـها، كمـا مثّلنـا بأنّه يعلم بأنّه إمّا الغناء محرّم أو الغيبه، فهـذا علم إجمالی والشـبهه حكميه، أو أنّه يعلم إمّا بحرمه أكل لحم الأرنب، أو بحرمه أكل لحم الحمير، هذا علم إجمالی يمكن فرضه فی الشـبهه الحكميه، لكن مثل هذا العلم الإجمـالی فی شـبهه محصوره قلنـا أنّه لاـ يمكن الاـلتزام بـأن تكون كلمه(بعينه) احـترازاً عنه؛ لأـنّ لاـزمه أن يُحكم بحلّيته، والحكم بـالحليّه ينافی منجزيه العلم الإجمالی؛ لأنّ الشـبهه محصوره. وأمّا افتراض أنّ الشـبهه غير محصوره، فهـذا حاله نادره، أو معدومه، بأن يعلم المكلّف بحرمه إمّا الغناء، وإمّا البهتان وإمّا الغيبه ......الخ، وهذا هو معنی الشبهه غير المحصوره، فهی تختلف عن الشـبهه المحصوره، فی الشـبهات الموضوعيه معقوله جـدّاً، بينما فی الشـبهات الحكميه إمّا معدومه أو نادره جدّاً، فإذا قلنا أنّ كلمـه(بعينـه) فی الروايه احـتراز وتشـمل الشـبهات الحكميه، أو تختص بهـا، فتكـون(بعينه) احـتراز عن حـاله العلم الإجمـالی فی

الشـبهات الحكميه، فلابدّ أنْ يكون المقصود بها العلم الإجمالی فی الشـبهات المحصوره، والشبهات المحصوره لا يمكن الالتزام بشـمول الحـديث لهـا، فبالتـالی لاـ يمكن تطبيق الحـديث والمحافظه علی احترازيه القيـد بلحاظ الشـبهات الحكميه، بينما يمكن تطبيقهـا فی الشـبهات الموضوعيه بكـل بسـاطه. نعم، الشـبهه الموضوعيه المحصوره لابـد من إخراجهـا؛ لأـنّه لا يمكن أنْ يكون الحـديث شاملاًـ لها لأسـباب يأتی الحـديث عنها، لكن الشـبهه غير المحصوره متصوّره فی الشـبهات الموضوعيه ومعقوله وشائعه فيمكن أنْ يكون القيد(بعينه) احترازاً عنها. هذا خلاصه ما يستفاد من كلام السيد الخوئی(قدّس سرّه).

ص: ۲۵۰

هذا التقريب وإن كان فنّياً، لكن لوحظ عليه:

أولاً: أنّ المستدل بالحديث الشريف فى محل الكلام ليس غرضه هو إثبات اختصاص الحديث بالشبهات الحكميه، وإنّما غرضه تعميم الحديث للشبهات الحكميه؛ لأنّه يكفيه فى مقام الاستدلال أنْ يكون الحديث عامّاً وشاملاً للشبهات الموضوعيه والحكميه، غرضه أنْ يستدل على جريان البراءه فى الشبهات الحكميه، ويحقق غرضه أنْ يكون الحديث عامّاً وشاملاً لها، فليس لديه إصرار على اختصاص الحديث بالشبهات الحكميه، لو كان هذا غرضه؛ فحينئذٍ يمكن أنْ يقال أنّ فى الشبهات الحكميه التى يريد أنْ يثبت اختصاص الحديث بها، ندره الشبهات الحكميه غير المحصوره، أو انعدامها يمنع من أنْ يكون الحديث ناظراً إلى الشبهه الحكميه. أمّا إذا كان غرضه التعميم فلا مشكله فى أنْ يؤتى بكلمه(بعينه) فى الحديث للاحتراز عن حالات العلم الإجمالى بالحرمه، هذا لا مشكله فيه، غايه الأمر أنّ هذا الحديث عندما يثبت الحلّيه فى الشبهات الموضوعيه فأنّه يشمل حالات كثيره، وقلنا أنّ الاحتراز بكلمه(بعينه) يدخل الشىء المحترز عنه فى المُغيّى وليس فى الغايه، فيُحكم بالحليّه، فتكون الأفراد التى يُحكم فيها بالحليه فى الشبهات الموضوعيه شبهات كثيره؛ لأنّ الشبهه غير المحصوره فى الشبهات الموضوعيه كثيره ومتعارفه ومتحققه فى الخارج، فالحديث يثبت الحلّيه فيها، باعتبار عدم وجود علم تفصيلى بالحرام، وهكذا يثبت الحلّيه فى هذه الأفراد النادره من الشبهات الحكميه، وهذا ليس فيه محذور؛ لأنّ هذا القيد احترازى حقق غرضه وخرج عن كونه لغواً بحيث يجبرنا على أنْ نحمله على التأكيد الصرف، كلا ليس للتأكيد الصرف؛ بل جىء به للاحتراز بلحاظ مطلق الشبهه الأعم من أنْ تكون شبهه موضوعيه أو شبهه حكميه، وهذا يصح، حتّى إذا فرضنا أنّه فى الشبهات الحكميه ما يُحترز به أفراد قليله ومعدوده ونادره جدّاً، أو معدومه، بالنتيجه بلحاظ مطلق الشبهه الشامله للشبهات الحكميه والموضوعيه يكون كلاماً صحيحاً، بأنْ يؤتى به لإثبات الحلّيه فى حالات من هذا القبيل ولو كانت نادره بلحاظ الشبهات الحكميه، فلا يلزم المحذور حينئذٍ.

ص: ٢٥١

ثانياً: أنّ هـذا الـذى ذكره السـيد الخوئى(قدّس سرّه) يؤدى إلى إنكار أنْ تكون هناک شـبهات موضوعيه بدويه؛ لأنّ كل شـبهه موضوعيه هى مقرونه بـالعلم الإجمـالى بـأطرافٍ كثيره جـداً، فـأى شـىء أشک فيه بأنّه خمر أو ماء، أو ميته أو مُـذكّى، هو دائماً مقرون بعلم إجمالى، يعنى يوجـد خمر فى العالم، ويُحتمل أنْ يكون هذا المشـكوک من ذاک الخمر المعلوم إجمالاً، أى شـبهه موضـوعيه نتصورهـا هى دائمـاً تكـون مقرونـه بـالعلم الإجمـالى بوجـود حرام يُحتمـل أنْ يكـون هـذا منـه، فينبغى إلغـاء الشـبهه الموضوعيه البـدويه، وليس لـدينا شـبهه موضوعيه بـدويه، وإنّمـا هى دائماً مقرونه بالعلم الإجمالى، غايه الأمر أنّ العلم الإجمالى مرّه يكون فى دائره وسـيعه جداً، ومرّه يكون فى دائره ضـيقه، مرّه شـبهه محصوره، ومرّه شـبهه غير محصوره، والظاهر أنّ القضيه ليست بهـذا الشـكل، بمعنى أنّ لـدينا شـبهات موضوعيه لا ـ يتوقف الا ـلتزام بـالحليه فيها على مراجعه ما نختاره فى الشـبهات غير المحصوره، وأنّه هـل تثبت فيه المنجزيه أو لا ـ ؟ ومـا هو ملاک عـدم المنجزيه فى الشـبهات المحصوره ؟ هل ملاكها هو خروج بعض الأ ـطراف عن الابتلاء ؟ وهـل ملاكهـا هو الكثره العـدديه ؟ هنـاک ملاكـات فيها كلام طويل، فى بعض الشـبهات كما لو اشترى لحمـاً من السوق، أو يشـک فى مـايع هل هو خمر أم خل؟ ليس الحكم بالحليه فيه موقوف على ما نختاره فى الشـبهه غير المحصوره؛ بـل يحكم بحليته باعتبـاره شـبهه بـدويه، الـذى يظهر أنّ المشـكوک فى الشـبهات الموضوعيه ليس طرفاً لهـذا العلم الإجمـالى الـذى يقوله بحيث نطبّق عليه قوانين، أو ما نختاره فى الشـبهات الغير المحصوره، وأنّ ملاک عـدم المنجّزيه ما هو، قد يؤثر على بعض الآثـار، وتترتب عليه بعض الآثـار، مـا نختاره من ملاک عـدم المنجزيه فى الشـبهات الغير المحصوره، الأمر ليس هكـذا، وإنّمـا الظـاهر أنّه يبنى على جريان البراءه فى اللّحم الـذى تشتريه من السوق، أفرض يوجـد علم إجمالى بوجود خمرٍ فى العالم، لكنّه لا يعتبر طرفاً لـذلک العلم الإجمالى، وإنّما هو مشـكوک بالشک البدوى، شـبهه موضوعيه الشک فيها شک بدوى؛ وحينئذٍ تجرى فيها البراءه.

ومن هنا يظهر أنّ هذه القرينه الثانيه ليست تامّه لإثبات اختصاص الحديث بخصوص الشبهات الموضوعيه، لكن القرينه الأولى تامّه.

القرينه الثالثه: أنْ يقال بأنّ قول الإمام(عليه السلام) في الروايه الشريفه(حتّى تعرف الحرام) ظاهر في أنّ المجهول هو الحرام لا الحرمه، وهذا إنّما يكون في الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ المجهول في الشبهات الموضوعيه هو الحرام، بينما المجهول في الشبهات الحكميه هو نفس الحرمه، فتعبير الروايه(حتّى تعرف الحرام) كأنّ المجهول هو الحرام، وليس المجهول هو الحرمه، وإلاّ كان الأنسب أنْ يقال(حتّى تعرف أنّه حرام)، لا أنْ يقال(حتّى تعرف الحرام) وهذا يناسب الشبهه الموضوعيه، فيكون قرينه على اختصاص الحديث الشريف بالشبهات الموضوعيه دون الشبهات الحكميه.

لكن يبدو أنّ الحرمه أيضاً مجهوله في الشبهات الموضوعيه كما أنّ الحرمه مجهوله في الشبهات الحكميه، فالحرمه أيضاً مجهوله في الشبهات الموضوعيه، فبالتالي أنا أجهل حرمه هذا الشيء، غايه الأمر أنّ المجهول في الشبهات الحكميه هو الحرمه بنحو الجعل، بينما المجهول في الشبهات الموضوعيه هو الحرمه بنحو المجعول، لكن بالنتيجه هذا الخل الذي اشتريه من السوق أنا أجهل حرمته؛ لأنّني احتمل أنّه خمر فأنا لا أعرف أنّه حرام، إذن: الحكم في كلٍ منهما مجهول، غايه الأمر أنّ الحكم المجهول مرّه يكون كليّاً، ومرّه يكون جزئيّاً، وكل منهما يصح أن يقال فيه(حتّى تعرف الحرام) بقطع النظر عن القرائن الأخرى، سواء كان الحرام لحماً مشترى من السوق، أو كان الحرام هو لحم الأرنب حتى تعلم أنّ لحم الأرنب حرام، فقوله(حتّى تعرف الحرام) يمكن أنْ يقال في الشبهات الموضوعيه، ويمكن أنْ يقال في الشبهات الحكميه، فلا يكون هذا قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّه.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول

ص: ٢٥٣

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيّه

كان الكلام فى روايات الحل من القسم الأوّل التى يوجد فيها عباره التقسيم(فيه حلال وحرام) فى هذا القسم كان الإشكال على الاستدلال بالروايه هو أنّ هذه الروايه مختصه بالشبهات الموضوعيّه، وكان الكلام فى القرائن الدالّه على هذا الاختصاص. ذكرنا قرائن ثلاثه ولم يتم منها إلّا القرينه الأولى والتى هى مسأله التقسيم إلى حلال وحرام.

القرينه الرابعه التى يمكن أن تُضاف إلى ما تقدّم: هى أن يُستظهَر ذلك من كلمه(منه) الموجوده فى هذه الروايات(حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) بقطع النظر عن كلمه(بعينه) وبقطع النظر عن التقسيم إلى حلال وحرام. والظاهر من كلمه(منه) أنّها تبعيضيه ويُفهم من قوله(حتى تعرف الحرام منه) أى، من ذلك الشىء الذى ينقسم إلى حلال وحرام، فهى تكون قرينه أخرى على التقسيم فى الشىء الذى حُكم بحلّيته، وأنّ له أبعاضاً غير مسأله التصريح فى صدر الروايه بأنّ فيه حلال وحرام، وإنّما كلمه(منه) فى حد نفسها، لو قال(كل شىء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه) يعنى من ذلك الشىء. إذن: هذا الشىء فيه حلال وحرام بقطع النظر عن صدر الروايه، والمفروض أنّنا قبلنا أنّ التقسيم قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيّه، فتكون هذه قرينه أخرى على التقسيم، وبالتالى على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيّه. ومن هنا يظهر أنّ الاستدلال بالقسم الأوّل من روايات الحل فيه هذه المشكله، يعنى يقوى فيه احتمال الاختصاص بالشبهات الموضوعيّه على نحو يمنع من الاستدلال به فى محل الكلام.

وأمّا القسم الثانى: وهو الروايات الخاليه من التقسيم، والتى تتمثل فى روايه مسعده بن صدقه، وروايه عبد الله بن سليمان، وتقدّم سابقاً أنّ هناك مشكله سنديه فى كلتا الروايتين، الكلام تارهً يقع فى روايه مسعده بن صدقه، وأخرى يقع فى روايه عبد الله بن سليمان، مع الالتفات إلى ــــــــ كما ذكرنا سابقاً ــــــــ أنّ ما هو الموجود فى الكفايه وغيرها من الاستدلال بالروايه، لا ـ يوجد فيه هذا المضمون (كل شىءٍ لك حلال حتّى تعرف الحرام منه فتدعه من قِبل نفسك)، وإنّما قلنا كما عن بعض المحققين احتمال أنّه مقتبس ولو من باب النقل بالمعنى من روايه عبد الله بن سليمان.

ص: ۲۵۴

إذن: نتكلّم أولاً ـ عن روايه مسعده بن صدقه؛ لأنّ فيها خصوصيه كما سيأتى، ثمّ نتكلّم عن هذه الروايه ولو كانت منقوله بالمضمون، أى (كل شىءٍ لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه)، ولا يوجد التقسيم السابق فى كلتا الروايتين.

روايه مسعده بن صدقه: وقد قرأناها سابقاً، وفيها(كل شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه من قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقه، والمملوك عندك لعلّه حر قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأه تحتك وهى أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينه).

الاستدلال بالروايه فى محل الكلام، بالتمسّك بإطلاق الروايه بمعنى أنّ الروايه ظاهره فى حلّيّه ما لم يُعلَم حرمته، كل شىءٍ لا تعلم حرمته فهو لك حلال، وهذا الحكم مطلق يشمل الشبهات الموضوعيّه والشبهات الحكميه، حيث يكون عدم العلم ناشئاً من

عـدم وجود دليل تام يـدل على الحرمه فى الشـبهات الحكميه، وبالنتيجه الروايه بإطلاقها تشـمل الشـبهات الموضوعيه والشـبهات الحكميه ويصح الاستدلال بها فى محل الكلام.

الإشكال فى الاستدلال بهذه الروايه فى محل الكلام من جهتين:

الجهه الأولى: نفس الإشـكال المتقـدّم فى الروايه السـابقه، يعنى إدّعاء أنّ الروايه مختصه بالشـبهات الموضوعيّه، ولا يوجـد فيها إطلاق يشمل الشبهات الحكميه التى هى محل الكلام، وذُكرت قرائن على ذلك:

القرينه الأولى: الأمثله التى ذُكرت فى هـذه الروايه. فأنّنا نلاحـظ أنّ جميع الأمثله من قبيل الشـبهه الموضوعيه، وليست من قبيل الشـبهه الحكميه، الثوب، والعبد، والامرأه....الخ، فذِكر هذه الأمثله للقاعده الكليه التى ذُكرت فى صدر الروايه مع كونها شـبهات موضوعيه يُشكّل قرينه على أنّ القاعده ليس لها عموم يشمل الشبهات الحكميه، وإنّما هى قاعده فى الشبهات الموضوعيه، وهذه الأمثله هى تطبيقات لهذه الكبرى، فتكون الكبرى مختصّه بهذه التطبيقات، وما كان على غرارها من الشبهات الموضوعيه.

ص: ٢٥٥

القرينه الثانيه: قوله(عليه السلام):(الأشياء كلّها على هذا، حتّى يستبين لك خلاف ذلك، أو تقوم به البيّنه)، فيُدّعى بأنّ قيام البيّنه الذى جُعل أحد الغايتين للحكم بالحلّيه فى الروايه، لا يكون إلاّ فى الشبهات الموضوعيّه، باعتبار أنّ المراد بالبيّنه فى الروايه هو شهاده العدلين، وهى مختصّه بالشبهات الموضوعيه، فالبيّنه كاصطلاحٍ يُراد به البيّنه فى باب القضاء، يعنى شهاده عدلين فى باب القضاء والذى يمكن للحاكم أو القاضى أن يستند إليها للحكم والقضاء، فيُجعل قوله(عليه السلام):(أو تقوم به البيّنه) ________ بناءً على أنّ المراد بالبيّنه البيّنه الاصطلاحيه، يعنى شهاده عدلين ________ قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه.

القرينه الثالثه: حصر الغايه للحلّيه بالاستبانه، وبقيام البيّنه. وهذا أيضاً قرينه على أنّ المراد بالأشياء فى قوله(عليه السلام):(الأشياء كلّها على هذا) هو ما يكون من قبيل المذكورات فى الأمثله التى ذُكرت فى الروايه، يعنى هى من قبيل الشبهات الموضوعيه. بمعنى أنّ رفع الحلّيه فى هذه الأشياء منحصر بأحد شيئين إمّا الاستبانه، أو قيام البيّنه، وهذا قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، وإلاّ فالحكم بالحلّيه فى الشبهات الحكميه لا ينحصر الرافع لها بالاستبانه والبيّنه، فيمكن أنْ تُرفع الحلّيه فى الشبهات الحكميه بالاستصحاب، أى استصحاب الحرمه، ويمكن أن ترتفع بخبر الثقه الواحد الذى يقوم على حرمه الشيء الذى أشك فى حرمته وعدمها بنحو الشبهه الحكميه، كأن يقوم خبر الثقه على حرمه لحم الأرنب، فأنّه يرفع الحلّيه فى الشبهه الحكميه، فالرافع للحلّيه فى الشبهه الحكميه لا ينحصر بالاستبانه والبيّنه، بينما الرافع للحلّيه فى الشبهه الموضوعيه منحصر بالاستبانه والبيّنه.

القرينه الرابعه: كلمه(بعينه) الوارده فى هذا الحديث كما هى وارده فى القسم الأوّل. وقلنا أنّها قرينه عامّه؛ لأنّها موجوده فى معظم روايات الحل.

استشكل فى تماميه هذه القرائن الأربعه، وبالتالى فى المنع من إطلاق هذه الروايه للشمول لمحل الكلام:

أمّا بالنسبه للقرينه الأولى: فقد يناقش فيها بأنّ الأمثله المذكوره فى الروايه هى مجرّد أمثله، وكونها شبهات موضوعيه لا ينافى كونها أمثله للقاعده الكليه حتّى مع الحفاظ على عموم القاعده، وأنّ صدر الروايه فى مقام بيان حلّيه عامّه تشمل الشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه، وذكر امثله للشبهات الموضوعيه لا ينافى عموم القاعده.

بعباره أخرى: لا يمكننا أنْ نجعل ذكر أمثله للشبهات الموضوعيه فقط موجباً لرفع اليد عن إطلاق صدر الروايه، ويقال أنّ صدر الروايه ليس شاملاً- للشبهات الحكميه؛ بل هو مختص بخصوص الشبهات الموضوعيه، لا- داعى لهذا، وما هو الضير أن يذكر المتكلّم قاعده كلّيه ثم يمثّل بأمثله تختص ببعض مفردات تلك القاعده الكليه لسبب من الأسباب ؟ وليكن السبب هو أنّ المُخاطب أكثر ابتلاءً بالشبهات الموضوعيه من الشبهات الحكميه، فذكره أمثله للشبهات الموضوعيه لا يوجب أنْ نرفع اليد عن ظهور صدر الروايه إذا كان ظاهراً فى العموم للشبهات الموضوعيه والشبهات الحكميه لمجرّد أنّه ذكر أمثله لا- تدخل إلاّ فى بعض أفراد هذه القاعده الكليه، هذا لا يوجب أنْ نرفع اليد عن ذلك لمجرّد ذكر هذه التطبيقات، وقلنا بأنّه لعلّ السر فى هذا هو أنّ ابتلاء المكلّف عاده لا يكون بالشبهات الحكميه، فالقاعده الكليه تبقى، وقوله(كل شيءٍ) إشاره إلى حكم بحلّيه كل ما لا يُعلم حرمته، وكل ما لا تعلم حرمته هو لك حلال سواء كان لحم تشتريه من السوق، أو هو لحم أرنب تشك فى حرمته وحلّيته، فيُحكم بحليته، والأمثله التى ذكرها لخصوص الشبهه الموضوعيه لا تشكلّ قرينه لرفع اليد عن ذلك الإطلاق.

ص: ٢٥٧

أمّا بالنسبه للقرينه الثانيه: فقد يستشكل فيها بأنْ يقال: أنّ البيّنه لا يُراد بها شهاده العدلين فی هذه الروايه (۱) ؛ لأنّ شهاده العدلين اصطلاح جديد، وإلاّ فأنّ البيّنه بحسب المعنی اللّغوی لا يُراد بها شهاده العدلين، فمن الواضح أنّ هذا معنی اصطلاحی للبيّنه، والمعنی اللّغوی للبيّنه هو الشیء الذی يبيّن ويوضّح؛ وحينئذٍ لا تكون البيّنه قرينه علی الاختصاص بالشبهات الموضوعيه؛ إذ لا يُراد بها شهاده العدلين حتّی نقول أنّها قرينه علی الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، وإنّما المراد بها المُبيّن والموضّح، أی ما يجعل الشیء بيّناً، وهذا لا ينافی أنْ تكون الروايه شامله للشبهات الموضوعيه و الشبهات الحكميه، وأی شیءٍ تشک فی حرمته فهو لک حلال إلی أنْ تقوم عليه البينه، وهذه البيّنه تشمل الشبهات الحكميه، وتشمل خبر الثقه الواحد الذی هو حجّه فی باب الأحكام؛ لأنّ خبر الثقه الحجّه فی باب الأحكام بيّنه لغه، بمعنی أنّه يكون مُبيّناً وموضّحاً ويصدق عليه اصطلاح البيّنه لغه، ولا داعی للتقييد بخصوص هذا الاصطلاح، وأنّ المراد به شهاده عدلين حتّی يُجعل هذا قرينه علی الاختصاص بالشبهات الموضوعيه. ويؤيّد هذا أنّ إراده شهاده عدلين من البيّنه هو اصطلاح جديد لم يكن موجوداً فی زمن صدور هذه الروايه، وإنّما الذی كان موجوداً فی زمن صدور الروايه هو المعنی اللّغوی للبيّنه، فحمل لفظ البيّنه فی هذه الروايه علی المعنی الاصطلاحی هو خلاف الظاهر. هذا الشیء تقدّم سابقاً أنّه يُستبعد أنْ يكون هذا الاصطلاح ليس شائعاً فی زمن صدور الروايه وذلک باعتبار أنّه يبدو أنّه كثُر استعمال هذا اللّفظ فی شهاده العدلين فی باب القضاء، وتداول استعماله بين الناس فی هذا المعنی الجديد غير المعنی الجديد؛ لأنّ القضاء كان قائماً علی قدم وساق، والمفردات والاصطلاحات التی تستعمل فی باب القضاء كانت متداوله، ومنها كلمه البينه، واستعملت كلمه البيّنه فی شهاده العدلين كثيراً ولزمان طويل، نشكّک فی انعقاد هذا الاصطلاح واستقراره فی الآيات القرآنيه، وفی ما يصدر عن الرسول(صلّی الله عليه وآله وسلّم) أيضاً يمكن، لكن من البعيد جدّاً أنْ نشكک فی انعقاد هذا الاصطلاح فی زمان الإمام الصادق(عليه السلام) ومن تأخّر عنه من الأئمّه(عليهم السلام)، الظاهر من انعقاد هذا الاصطلاح واستقراره أنْ يكون المراد من البيّنه عندما تصدر من المشرّع بعد هذا الاستعمال الكثير والتداول لكلمه البينه فی المعنی الجديد من الممكن أنْ نمنع من ذلک علی تقديره، وعلی تقدير أن نتنزّل عن ذلک ولم يثبت هذا بشكل واضح، فلا أقل من احتمال أنْ يكون المقصود بالبيّنه هو المعنی الاصطلاحی، فيدخل المقام فی كبری احتفاف الكلام بما يصلح أنْ يكون قرينه متصله بالكلام، وهذا يكون مانعاً من انعقاد ظهور العموم والإطلاق. وهذه البيّنه موجوده فی نفس الروايه، والمفروض أنّنا لم نجزم بأنّ هذا الاصطلاح الجديد قطعاً ليس موجوداً فی زمان الإمام الصادق(عليه السلام) وإنّما احتملنا أنّه لا يُراد به المعنی الجديد، ويُحتمل أن يُراد به المعنی اللّغوی. الظاهر أنّ هذا يدخل فی كبری احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه، وهذا يمنع من انعقاد العموم وبالتالی يمنع من التمسّک بالروايه لإثبات عمومها للشبهات الحكميه.

۱- (۱) تقدّم الإشاره إلی هذا سابقاً فی بحث حجيّه خبر الواحد فی الشبهات الموضوعيه عند التعرّض إلی هذه الروايه.

نعم، هناك شیء آخر یمکن أنْ یقال فی قبال هذا، وهو مسأله التقابل بین قوله(حتّی یستبین لک ذلک) وبین (أو تقوم به البینه) هذا التقابل بین الاستبانه والبیّنه قد یُفسّر؛ بل فُسّر فی کلمات جمله من المحققین بأنّ المقصود به هو حتّی یکون الشیء بیّناً بنفسه، وهو الاستبانه، ومقابلها أن یکون الشیء بیّناً بغیره وهو البیّنه، فیکون المقصود بالبیّنه هنا هو الشیء الذی یوجب کون الشیء بیّناً، یعنی أنْ یکون الشیء بیّناً بواسطه، أی بغیره، وهذا الغیر أعم من یکون شهاده عدلین، أو یکون خبر الثقه، أو یکون أی إماره أخری بحیث تجعل الشیء بیّناً عرفاً، بحیث یکون الشیء واضحاً. هذه القرینه تقتضی أنْ لا نحمل البیّنه علی خصوص شهاده العدلین، وإنّما یکون المقصود من البیّنه هو ما یوجب أنْ یکون الشیء بیّناً، وتکون الشبهه بیّنه، فیکون المعنی هو کل شیءٍ لک حلالاً، أی الأشیاء کلّها علی الحلّیه إلی أنْ یستبین فی حدّ نفسه، أو تقوم به البیّنه، یعنی حتّی یتّضح بغیره. وذکروا بأن المقصود بحتّی یستبین بنفسه، هو العلم الوجدانی، فعندما تحصل حاله العلم الوجدانی بالشیء اعتبروه استبانه للشیء بنفسه، بینما یُراد بالبیّنه أنْ یستبین الشیء بغیره. استبانه الشیء بغیره مع تحکیم هذا المعنی فی البیّنه یکون من الصعب جدّاً أن نقول أنّ المراد بالبیّنه هی خصوص البیّنه الاصطلاحیه؛ لأنّ هذه قرینه فی داخل الروایه علی أنّ المقصود لیس هو البیّنه الاصطلاحیه، وإنّما المقصود بالبیّنه معنی آخر، وهو الشیء الذی یوجب صیروره شیئاً آخراً بیّناً وواضحاً، وکل ما یوجب صیروره الشیء واضحاً وبیّناً فهو بیّنه؛ فحینئذٍ یکون من الصعب جداً القول بأنّه یختص بخصوص شهاده العدلین؛ بل یُراد به الأعم من شهاده العدلین ومن کل ما یوجب أنْ یکون الشیء بیّناً وواضحاً، وهذا معناه أنّنا لا نقتصر علی خصوص شهاده العدلین حتّی نقول بأنّ هذا قرینه علی الاختصاص بخصوص الشبهات الموضوعیه، وبناءً علی هذا لا مانع من إطلاق الروایه وعمومها حتّی للشبهات الحکمیه.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه

كان الكلام فی روایه مسعده بن صدقه، وقلنا أنّ هناک إشکالاً کان فی دلالتها من جهتین، وکلامنا فی الجهه الأولی.

الجهه الأولی ترتبط بدعوی أنّ هذه الروایه لا تشمل الشبهات الحکمیه التی هی محل الکلام، وإنّما تختصّ بالشبهات الموضوعیه، وذکرت قرائن لاختصاص الروایه بالشبهات الموضوعیه، وذکرناها وکانت اربعه، ودخلنا فی مناقشتها.

بالنسبه إلی القرینه الأولی: هی قرینه ذکر الأمثله والتطبیقات فی الروایه، وأنّ کل هذه التطبیقات والأمثله هی من الشبهات الموضوعیه، وهذا یشکّل قرینه علی اختصاص الروایه بالشبهات الموضوعیه.

وقلنا: أنّ هذه القرینه غیر صالحه، باعتبار أنّه من الممکن افتراض أنّ أهمیه الشبهات الموضوعیه، وکثر الابتلاء بها لدی المخاطب جعل الإمام(علیه السلام) یُمثّل فقط لهذه الکبری الکلیه الشامله للشبهه الحکمیه والموضوعیه بأمثله لبعض مفردات هذه الکبری، وهذا لیس فیه محذور. هذا کله مضافاً إلی أنّه لو التزمنا بأنّ الأمثله هی تطبیقات لتلک الکبری المذکوره بقوله(علیه السلام):(کل شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام)، فإذا قلنا أنّها تطبیقات لهذه الکبری؛ فحینئذٍ یأتی هذا الکلام من أنّها تصلح أنْ تکون قرینه علی الاختصاص أو لا ؟ وإلاّ سیأتی أنّ هذه الأمثله لیس تطبیقات لکبری أصاله الحل المستفاده من صدر الروایه، وإنّما هی أجنبیه عنها، هی تطبیقات للحلّیه المستفاده من قاعده الید، أو للحلّیه المستفاده من الاستصحاب، وهذا غیر محل الکلام، فالأمر یکون أوضح فی أنّ هذه الأمثله لا تصلح أنْ تکون قرینه علی اختصاص صدر الروایه بخصوص الشبهات الموضوعیه؛ لأنّ الأمثله أصلاً لیست أمثله لما ذُکر فی صدر الروایه، وإنّما یأتی الکلام السابق إذا کانت الأمثله أمثله لما ذُکر فی صدر الروایه، وحیث أنّ الأمثله کلّها من نوع الشبهات الموضوعیه، فیقال بأنّها قرینه علی اختصاص الکبری المذکوره فی صدر الروایه بخصوص باب الشبهات الموضوعیه، وقد عرفت بأنّ هذا حتّی مع ذلک لیس تامّاً.

ص: ۲۶۰

وأمّا بالنسبه إلی القرینه الثانیه: وهی أنّ ذیل الروایه الذی یقول(حتّی یستبین لک ذلک، أو تقوم به البیّنه) فیه کلمه(البینه) وهذه الکلمه قرینه علی اختصاص الروایه بالشبهات الموضوعیه، باعتبار أنّ جعل البیّنه غایه للحلیّه لا یکون إلاّ فی الموضوعات، باعتبار أنّ الحلّیّه الثابته فی الموضوعات لا ترتفع إلاّ ببیّنهٍ، وهی شهاده عدلین، فیکون قرینه علی اختصاص الروایه بالشبهات الموضوعیه.

وقلنا: أنّ الظاهر هو أنّه لا یُراد بکلمه(البیّنه) فی الروایه هو شهاده عدلین، أو نقول أنّ من المحتمل علی الأقل أنّ المراد بالبینه لیس هو شهاده عدلین، وإنّما المراد بالبیّنه هو معناها اللّغوی، ومعنی البیّنه لغهً هو ما یکون موضّحاً لغیره ومبیّناً له، فیقال(قامت البیّنه علی کذا) والمقصود بالبینه هو أنّها أوضحت کذا، وبیّنت کذا، فهی مبیّنه، یعنی تبیّن الغیر، فتجعله بیّناً وواضحاً. فهناک

احتمـال أنْ يكـون المراد بـالبيّنه فى الروايه هـو هـذا المعنى اللّغـوى؛ وحينئـذٍ لا ـ تصـلح الـبيّنه أنْ تكـون قرينه على الاختصـاص بالشـبهات الموضوعيه؛ لأنّ البيّنه بمعناها اللّغوى كما يصح جعلها غايه للحلّيه فى الشبهات الموضوعيه، كذلك يصح جعلها غايه للحلّيه فى الشبهات الحكميه. افترض أنّ خبر الثقه حجّه فى الشبهات الحكميه، فخبر الثقه المعتبر يمكن جعله غايه للحلّيه فى باب الشـبهات الحكميه؛ لأنّه حجّه فيها، فإذا كان خبر الثقه حُجّه؛ فحينئذٍ يمكن جعل البيّنه بمعناها اللغوى غايه للحلّيه مطلقاً، يعنى فى الشـبهات الموضوعيه وفى الشـبهات الحكميه، والاختصاص المتوهَم بالشبهات الموضوعيه مبنى على افتراض أنْ يكون المقصود بـالبيّنه هو شـهاده عـدلين، فيقـال أنّ الغـايه فى باب الأحكام ليست هى شـهاده عـدلين؛ بل الغايه هى حتّى شـهاده عـدل واحـد، وشهاده الثقه الواحد، فمن جعل الغايه البيّنه بمعناها الاصطلاحى تكون قرينه على الاختصاص، بينما على احتمال أنْ يكون المراد هو البيّنه بمعناها اللّغوى، فالبيّنه لا تكون قرينه على الاختصاص؛ لأنّ خبر الثقه المعتبر فى باب الشـبهات الحكميه يدخل فى البيّنه بمعناها اللّغوى فيصح جعلها غايه.

ص: ۲۶۱

ویتأکّد هذا المطلب بما ذکرنا من أنّ مسأله إراده شهاده عدلین من البیّنه قد یقال بأنّ هذا اصطلاح خاص حادث لم یکن موجوداً فی زمان صدور الروایه، ممّا یؤیّد أنّ البیّنه فی الروایه هو المعنی اللّغوی.

وناقشنا هذا الأخیر بأنّه لا یُستبعد أنّ هذا الاصطلاح استقر باعتبار کثره التداول والاستعمال. ثمّ تنزّلنا وقلنا بأنّه لا أقل من الاحتمال، أی احتمال أنّ المقصود بالبیّنه فی الروایه هو المعنی الاصطلاحی، وهذا ممّا یمنع من الاستدلال بالروایه علی التعمیم، ولو احتمال أنْ یکون المراد بالبیّنه هو خصوص المعنی الاصطلاحی، یعنی شهاده عدلین، ممّا یجعل الکلام داخلاً فی کبری احتفاف الکلام بما یصلح أنْ یکون قرینه علی التقیید بخصوص الشبهات الموضوعیه، وبالتالی یمنع من انعقاد العموم والإطلاق.

لکن قلنا أخیراً بأنّ هناک ظهوراً فی داخل الروایه یکون مقدّماً علی مسأله احتمال استقرار الاصطلاح، وهذا الظهور الذی فی داخل الروایه هو المقابله بین الاستبانه وبین البیّنه فی قوله(علیه السلام):(حتّی یستبین لک ذلک، أو تقوم به البیّنه) فإذا فُسّر هذا التقابل بأنّ الفرق بینهما هو أنّ المقصود بالاستبانه هو أنْ یستبین الشیء فی حدّ نفسه، بینما المقصود بالبیّنه هو أنْ یقوم شیءٌ ویبیّن غیر ذلک، بناءً علی هذا التقابل یکون المقصود بالبیّنه لیس المعنی الاصطلاحی، وإنّما کل ما یکون مبیّناً لغیره، فالشیء تاره یستبین بنفسه، وأخری یستبین بغیره، سواء کان بشهاده عادلین، أو بخبر ثقه، أو غیر ذلک ممّا یکون حجّه ومعتبراً، یعتبر بیاناً علی الشیء، هذا مطلّق؛ وحینئذٍ هذا یشکل ظهوراً فی الروایه قد یمنع من الالتزام بأنّ البیّنه استقر لها اصطلاح فی خصوص شهاده العدلین، ولیس المقصود باستقرار البیّنه کاصطلاح فی شهاده العدلین هو استقرارها فی خصوص باب القضاء، وإنّما المقصود هو أنّ البیّنه فی خصوص باب القضاء استعملت فی شهاده العدلین، لکن هذا أوجد کثره تداول وکثره استعمال، البیّنه عندما تطلق فی خصوص شهاده العدلین ولو فی غیر باب القضاء، کما هو المتعارف حتّی فی کتب الفقهاء أیضاً، فعندما یذکرون البیّنه یکون مقصودهم شهاده عدلین، لا فی باب القضاء، وإنّما سعه اصطلاح فی شهاده عدلین. هذا ما یرتبط بالقرینتین الأولی والثانیه، وتبیّن عدم تمامیه القرینتین.

أمّا القرینه الثالثه: وهی مسأله الحصر المستفاد من الروایه(والأشیاء کلّها علی ذلک حتّی یستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البیّنه) حصر الرافع للحلّیه بالاستبانه، والمقصود بها العلم الوجدانی بالشیء، وبقیام البیّنه، هذا الحصر لا یکون إلاّ فی الشبهات الموضوعیه، فیکون قرینه علی اختصاص الروایه بالشبهات الموضوعیه؛ لأنّ الرافع للحلّیه فی الشبهات الحکمیه لا یختص بخصوص الاستبانه، أی العلم، والبیّنه، وإنّما الرافع للحلّیه فی باب الشبهه الحکمیه قد یکون هو استصحاب الحرمه، أو خبر الثقه الواحد إذا قام علی التحریم فأنّه یرفع الحلّیه الثابته فی الشبهه الحکمیه.

إذن: الرافع للحلّیه فی باب الشبهه الحکمیه لا ینحصر بالعلم والبیّنه؛ بل هناک أمور أخری ترفع الحلّیه الثابته فیها، بخلاف الشبهه الموضوعیه، فأنّ الرافع للحلّیه فی الشبهه الموضوعیه منحصر بالعلم والبیّنه. وعلیه: یکون هذا الحصر قرینه علی اختصاص الروایه بالشبهات الموضوعیه.

هذه المسأله مهمّه وهی لماذا یکون الرافع للحلّیه فی الشبهه الموضوعیه منحصر بالعلم والبیّنه ؟ وما هو الدلیل علی هذا الانحصار ؟ إذا تمّ هذا المطلب؛ فحینئذٍ یصح أنْ یکون الحصر قرینه علی الاختصاص بالشبهات الموضوعیه؛ لأنّ الرافع فیها منحصر، بینما الرافع فی الشبهات الحکمیه لیس منحصراً بهذین الأمرین. لکنّ الکلام فی ما هو الدلیل علی أنّ الرافع للحلّیه فی باب الشبهات الموضوعیه منحصر بالعلم والبیّنه ؟

دعوی حصر الرافع للحلّیه فی الشبهات الموضوعیه بهذین الأمرین مبتّیه علی أنْ نلتزم بأنّ خبر الثقه الواحد لیس حجّه فی الموضوعات، ومبتّیه علی عدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعیه، فإذا بنینا علی هذین الأمرین؛ فحینئذٍ قد تصح الدعوی؛ لأنّه یمکن أنْ یقال: أنّ الرافع للحلّیه فی الشبهات الموضوعیه منحصر بالعلم والبیّنه؛ لأنّ الاستصحاب لا یجری ــــــ بحسب الفرض ــــــ وخبر الثقه الواحد لیس حُجّه فی الموضوعات، فیمکن أنْ یُدّعی بأنّ الرافع للحلّیه فی الشبهات الموضوعیه منحصر بالعلم والبیّنه، بخلاف الشبهات الحکمیه فأنّ الرافع للحلّیه فیها لا ینحصر بذلک؛ لأنّ خبر الثقه الواحد ــــــ علی الأقل ــــــ حجّه قطعاً فی الشبهات الحکمیه، فلا ینحصر الرافع، فیُجعل الحصر قرینه علی اختصاص الروایه بخصوص الشبهات الموضوعیه. وأمّا إذا لم نلتزم بأنّ الاستصحاب لا یجری فی الشبهات الموضوعیه؛ بل یجری فی الشبهات الموضوعیه وفی الشبهات الحکمیه، وإذا لم نلتزم بأنّ خبر الثقه لیس حُجّه فی الشبهات الموضوعیه؛ بل نلتزم بأنّ خبر الثقه الواحد حجّه فی الشبهات الموضوعیه؛ حینئذٍ بناءً علی هذا، الحصر کما لا یصح فی الشبهات الحکمیه، کذلک لا یصح فی الشبهات الموضوعیه؛ لنفس السبب الذی منعنا من ثبوت الحصر، وقلنا أنّ الحصر لا یثبت فی الشبهات الحکمیه؛ لأنّ خبر الثقه الواحد حُجّه، والاستصحاب حُجّه فی الشبهات الحکمیه، لنفس هذا السبب نمنع من ثبوت الحصر فی الشبهات الموضوعیه؛ لأنّ خبر الثقه الواحد حُجّه فی الموضوعات، والاستصحاب یجری فی الشبهات الموضوعیه. فإذن: الحصر لا یصح فیهما؛ لأنّ الرافع للحلّیه فی کلٍ منهما لیس منحصراً بالعلم والبیّنه، وإنّما هناک رافع آخر، فلا یصح الحصر.

هذا كلّه إذا أردنا من البيّنه فى الروايه المعنى الاصطلاحى الذى هو شهاده عدلين، وبناءً عليه لا يصح الحصر فيهما؛ لأنّ الروايه تقول(إلّا بالبيّنه) ولا يوجد حصر بالبيّنه، لا فى الشبهه الموضوعيه، ولا فى الشبهه الحكميه، الرافع للحلّيه فيهما لا ينحصر بشهاده عدلين، والعلم، فالحصر لا يصح فيهما. وأمّا إذا أردنا من البيّنه فى الروايه المعنى اللّغوى كما تقدّم احتماله؛ فحينئذٍ يصح الحصر فى كلٍ منهما إذا أردنا من البيّنه المعنى اللّغوى الواسع الذى لا يختص بشهاده عدلين؛ بل يشمل كل ما يكون حجّه على الشيء، ويكون مبيّناً له، ولو بالتعبّد، فالحصر كما يصح فى الشبهات الموضوعيه، يصح أيضاً فى الشبهات الحكميه، فيصح أنْ يقال أنّ الرافع للحلّيه فى الشبهات الحكميه منحصر بالعلم وبالبيّنه بمعناها اللّغوى؛ لأنّ خبر الثقه بيّنه بالمعنى اللّغوى، وكذلك يصح الحصر فى الشبهات الموضوعيه بعد افتراض أنّ خبر الثقه حجّه فى الشبهات الموضوعيه. إذن: على كل تقدير لا يمكن جعل الحصر فى الروايه قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه، بناءً على أنّ خبر الثقه حُجّه فى الموضوعات، وأنّ الاستصحاب يجرى فى الشبهات الموضوعيه، بناءً على هذا، سواء قلنا بأنّ المراد بالبيّنه هو المعنى الاصطلاحى، أو قلنا أنّ المراد بها المعنى اللّغوى، الحصر ليس قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه؛ لأنّه على أحد التقديرين لا يصح الحصر مطلقاً، وعلى التقدير الآخر يصح الحصر مطلقاً، فلا يمكن جعله قرينه على الاختصاص بالشبهات الموضوعيه.

قد يقال فى مقابل ذلك: ليس المقصود من هذه القرينه هو الحصر مطلقاً، يعنى حصر الرافع للحلّيه بالعلم والبيّنه مطلقاً، وإنّما المقصود به هو الحصر بالإضافه إلى الأمثله التى ذكرت فى الروايه، وفى الجواب كأنّه افترض أنّ حصر الرافع للحلّيه بالأمرين بلحاظ جميع الشبهات؛ حينئذٍ ورد الاعتراض السابق بعدم الحصر، فإذا فسّرنا البيّنه بالمعنى الاصطلاحى فالحصر كما لا يصح فى الشبهات الحكميه أيضاً لا يصح فى الشبهات الموضوعيه؛ لأنّ خبر الثقه الواحد حجّه والاستصحاب يجرى، وإذا فسرّنا البيّنه بالمعنى اللّغوى فيصح الحصر فيهما؛ لأنّ خبر الثقه حجّه فى الموضوعات؛ ولأنّ الاستصحاب يجرى فى الشبهات الموضوعيه، فلاحظ فيهما مطلق الشبهات الموضوعيه، هو يقول: ليس هذا هو المقصود بالقرينه، وإنّما المقصود بالقرينه الحصر بلحاظ الأمثله المذكوره فى الروايه والتى هى ثوب لعلّه سرق، وعبد لعلّه حر خُدع فبيع، وامرأه تحتك ولعلها اختك أو رضيعتك، هذه هى الأمثله، وفيها ينحصر الرافع للحلّيه بالبيّنه والعلم؛ لأنّ الحلّيه الثابته فى هذه الأمثله هى حلّيه من نوعٍ خاص كما سيأتى فى الاعتراض الثانى على أصل الاستدلال، أنّ الحلّيه الثابته فى هذه الأمثله ليست هى حلّيه مستفاده من أصاله الحل، وإنّما هى حلّيه ثابته بقاعده اليد أو بالاستصحاب، فى باب الثوب والعبد هى حلّيه ثابته بقاعده اليد، وفى المرأه هى حلّيه ثابته باستصحاب عدم تحقق الرضاع بينه وبينها، أو عدم تحقق النسب بينه وبين هذه المرأه التى هى تحته. فإذن: هى حلّيه مستنده إلى قواعد وأصول، مستنده إلى اليد أو الاستصحاب، وليست مستنده إلى أصاله الحل حتّى يقال أنّ الحلّيه المستنده إلى أصاله الحل بمعنى أصاله الحل الثابته فى حاله الشك، هذه ترتفع بغير العلم والبيّنه حتّى فى الشبهات الموضوعيه، فترتفع بخبر الواحد، وبالاستصحاب، وإنّما الكلام فى الحلّيه الثابته بقاعده اليد، هذه الحلّيه الثابته بقاعده اليد لا ترتفع إلّا بالعلم أو البينه، فهى لا ترتفع بخبر الثقه، ولا بالاستصحاب، وإنّما هى حلّيه ثابته بإماره، باليد، الكلام فى هذه الحلّيه فى هذه الأمثله من الشبهات الموضوعيه وما كان من قبيلها الرافع لها منحصر بالعلم والبينه، بخلاف الشبهات الحكميه فالرافع لها غير منحصر، فيصح جعل الحصر قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

أقول: هذا الجواب لعلّه ينافى قول الروايه فى ذيلها (والأشياء كلّها على هذا) والظاهر أنّه خروج عن نطاق الأمثله التى ذكرت فى هذه الروايه، كل الأشياء على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنه، هذا لعلّه ينافى إدّعاء أنّ الحصر فى الروايه ناظر إلى خصوص الأمثله المذكوره، وبناءً على هذا؛ حينئذٍ يكون الإشكال على القرينيه تامّاً، وهو أنّ القرينيه مبنيه على افتراض عدم حُجيّه خبر الثقه فى الشبهات الموضوعيه، وعدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه، وهذا لا نقول به.

أمّا بالنسبه للقرينه الرابعه: وهى كلمه (بعينه) فقد تقدّم الكلام عنها سابقاً، وتبيّن أنّها ليست تامّه. ومن هنا يبدو ________ والله العالم ________ أنّ القرائن التى ذكرت ليست تامّه لإثبات اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه، ومنه يظهر أنّ الحديث عام وشامل للشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه. هذا الإشكال الأوّل فى الحديث من هذه الجهه.

الإشكال الثانى: بقطع النظر عن أنّ الروايه مختصّه بالشبهات الموضوعيه، أو عامّه للشبهات الحكميه، الإشكال الثانى يتلخّص فى أنّ الأمثله التى ذكرت فى الروايه كلّها الحليه فيها ليست مستنده إلى قاعده الحل، وإنّما مستنده إلى أصول وإمارات حاكمه على الأصول التى تجرى فى هذه الأمثله، وإلّا لولا هذه الأصول الموضوعيه، والإمارات الحاكمه لما حكمنا بحليه هذه الأمثله استناداً إلى أصاله الحل، وإنّما حكمنا بالحليه فيها استناداً إلى تلك الأصول والإمارات، فى الثوب والعبد قلنا أنّ مستند الحليّه هو اليد التى هى إماره على الملكيه وعدم السرقه، وهكذا العبد فاليد إماره على الملكيه، فالحليه مستنده إلى اليد، وهى إماره شرعاً، وفى المرأه التى يحتمل أنّها أخته أو رضيعته الحليه تكون مستنده إلى الاستصحاب، أى استصحاب عدم تحقق الرضاع بينه وبينها، واستصحاب عدم تحقق النسب، فهى حلّيه مستنده إلى الاستصحاب، أو حليّه مستنده إلى اليد، هذه الحليه لا ربط لها بالحليه الثابته بأصاله الإباحه وأصاله البراءه التى هى محل كلامنا، هذه الأصول ________ اليد، واستصحاب عدم تحقق الرضاعه ________ لو لم تجرى فى المقام فرضاً، فلو أشترى رجل ثوب من السوق، واحتمل أنّ هذا الثوب مسروق، ولا تجرى فيه اليد، وبقطع النظر عن اليد وعن سائر الأصول الموضوعيه الحاكمه، ما هو الأصل فى المقام ؟ تجرى أصاله الفساد فى الأموال المأخوذه ببيع أو شراء أو نحوه، وإنّما يُلتزم بالحلّيه اعتماداً على قاعده اليد، وهكذا فى مثال المرأه، لولا استصحاب عدم تحقق الرضاع، فالأصل هو الاحتياط فى الفروج، ولا نرجع إلى اصاله الإباحه، فالإباحه الثابته فى هذه الأمثله هى إباحه ليست مستنده إلى أصاله الإباحه ولا ـ إلى أصاله البراءه التى نتكلّم فيها، وإنّما مستنده إلى أصول وقواعد أخرى، بحيث لولا تلك لما التزمنا بإباحتها. إذن: هى إباحه ليست مستنده إلى أصاله الإباحه، ومن هنا ينشأ الإشكال، أنّ صدر الروايه(كل شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، وذلك مثل الثوب.....الروايه). هل هو ناظر إلى محل كلامنا، أو ناظر إلى حلّيه أخرى غير ثابته بإصاله الإباحه ؟ فإذا لم نهتدِ إلى حل ورفع هذا التهافت الظاهرى بين صدر الروايه وبين الأمثله المذكوره؛ حينئذٍ تكون الروايه مجمله، وإذا كانت الروايه مجمله لا نستطيع أن نتمسّك بها لإثبات أصاله البراءه.

وبعباره أخرى: هناك ما يشبه التنافى بين صدر الروايه وبين الأمثله، فإذا بقينا نحن وصدر الروايه وتعاملنا معها كما تعاملنا مع الروايه الأخرى التى قلنا أنّها لا أصل لها فى الكتب الحديثيه؛ حينئذٍ من الواضح أنّها ناظره إلى أصاله الإباحه التى هى محل كلامنا، ويصح الاستدلال بها، فهو يثبت حلّيه مشكوك الحرمه، ولا يفترض أكثر من هذا، فيكون ناظر إلى اصاله الإباحه، هذا صدر الروايه. وعندما نأتى إلى الأمثله، والمفروض أنّها أمثله لما ذكر فى صدر الروايه بقطع النظر عن اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، حتّى لو كانت مختصّه بالشبهه الموضوعيه، هى أمثله لما ذكر فى صدر الروايه، بينما نجد أنّها ليست أمثله لهذه الحلّيه، وإنّما هى أمثله مستنده إلى حلّيه ثابته بقواعد وإمارات لا علاقه لها بأصاله الحلّيه. هذا التنافى يحتاج إلى حل، وإذا لم نجد لها حلّاً؛ حينئذٍ يصعب الاستدلال بهذه الروايه لإثبات أصاله البراءه فى محل الكلام كما هو المقصود فى المقام.

الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه

كان الكلام فى الإشكال الثانى على روايه مسعده بن صدقه، وكان حاصله أنّ الأمثله التى ذكرت فى الروايه ليست تطبيقات للكبرى الكليه المذكوره فى صدرها؛ لأنّ ظاهر الكبرى الكليه أنّها عباره عن أصاله الحل، بينما الحلّيه فى الأمثله المذكوره فيها ليست مستنده إلى ذلك، وإنّما هى مستنده إلى حلّيات أخرى، حليه استصحابيه، أو حلّيه ثابته بقاعده اليد، أو حلّيه ثابته بإماريه سوق المسلمين، وأمثال هذه الأمور، وليس لها علاقه بأصاله الحل؛ بل لو أغمضنا النظر عن هذه الإمارات والأصول من قبيل الاستصحاب واليد والسوق وأمثالها لما حكمنا بالحلّيه فى هذه الأمثله استناداً إلى أصاله الحل؛ بل كان المتعيّن هو الفساد وعدم ترتب الأثر، والحرمه. هذا هو الإشكال، أنّ الأمثله ليست تطبيقات للقاعده الكليه المذكور فى صدر الروايه.

ص: ۲۶۶

هناك عدّه محاولات لتجاوز هذا الإشكال، وهذه المحاولات تختلف، لكن كلّها تشترك فى محاوله دفع الإشكال، لكن ليس بالضروره أنْ تنتهى كل هذه المحاولات إلى نتيجه صحّه الاستدلال بالروايه فى محل الكلام، بعض هذه المحاولات ينتهى إلى هذه النتيجه، يعنى كما يدفع الإشكال يثبت صحّه وإمكانيه الاستدلال بالروايه فى محل الكلام، لكن البعض الآخر ليس هكذا، يعنى يدفع الإشكال، لكنه ينتهى إلى نتيجه عدم صحّه الاستدلال بالروايه فى محل الكلام.

المحاوله الأولى: هى ما نُقل عن المحقق العراقى(قدّس سرّه) فى نهايه الأفكار (۱) ، وحاصل كلامه: أنّ هذا الإشكال الذى هو وجود تهافت بين صدر الروايه وبين الأمثله كتطبيقٍ لتلك الكبرى، ناشئ من افتراض أنّ قوله(عليه السلام) فى الروايه:(كل شيءٍ هو لك حلال حتّ تعرف أنّه حرام) هو فى مقام إنشاء وجعل للحلّيه بعنوان قاعده الحلّيه، بعنوان أنّه مشكوك الحلّيه، موضوعها عدم العلم بالحرمه من دون أنْ يؤخذ فى الحليّه المجعوله أى قيدٍ آخر سوى الشك فى الحرمه فقط، والذى هو عباره عن أصاله الحل، فالإشكال نشأ من أنّه إذا كان فى صدر الروايه جعل هذه الحلّيه بعنوان أصاله الحلّيه، فما معنى هذه الأمثله ؟ فهذه الأمثله التى ذكرت فى الروايه ليست تطبيقات لتلك الحلّيه المجعوله فى صدرها، لما قلناه من أنّ الحلّيه فى هذه الأمثله ليست مستنده إلى أصاله الحل، وإنّما مستنده إلى قواعد أخرى، وإلى حلّيات ثابته بقاعده اليد، أو بالاستصحاب، فيرد هذا الإشكال حينئذٍ، وهو

أنّ هـذه الأـمثله ليست تطبيقـات لهـذه الكبرى التى ذكرت فى صـدر الروايه. يقول: وامّا إذا قلنا بأنّ صـدر الروايه ليس هو إنشاء وجعـل للحلّيه على موضوع فقـط هو عـدم العلم بـالحرمه، يعنى ليس إنشـاء وجعل للحلّيه بعنوان أصاله الحلّيه؛ بل هى ليست فى مقام الإنشاء والجعل، وإنّما صـدر الروايه هو مجرّد إخبار وحكايه عن حلّيّات متعـدّده بتعـددّ مواضـيعها، وتعـدّد عناوينها، وهـذه الحلّيات المتعدّده تشـمل الحلّيه الثابته بعنوان أصاله الحلّيه، والحلّيه الثابته بالاستصحاب، والحلّيه الثابته بإماريه اليد، والحلّيه الثابته بإماريه سوق المسـلمين، وقوله(عليه السـلام):(كل شـىءٍ) إخبار عن تلك الحلّيّات المتعدّده المجعوله قبل ذلك، وليس فى مقام الإنشاء، وإنّما هو فى مقام الحكايه والإخبار عن جعول متعدّده، وحلّيات متعدّده بعناوين متعدّده جمعها الإمام(عليه السـلام) كلّها بقوله:(كل شـىءٍ لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) هذا إشاره إلى الحلّيه الاستصحابيه، وإلى الحلّيه الثابته بإماريه اليد.....وهكذا؛ فحينئـذٍ بناءً على هذا الكلام سوف يدخل فى صدر الروايه كل حلّيه تثبت فى حال عدم العلم بالحرمه، سواء كانت بعنوان أصاله الإبـاحه، أو بعنوان حلّيه استصـحابيه، أو بعنوان إماريه اليـد، أو بعنوان إماريه سوق المسـلمين، كل حلّيه ظاهريه مجعوله فى حاله عـدم العلم بالحرمه تدخل فى هذه الكبرى الكليه، ولا داعى لتخصـيص الكبرى الكليه بخصوص الحلّيه بعنوان أصاله الحلّيه حتّى يُستشـكل بأنّ هـذه الأمثله ليست تطبيقات لأصاله الحلّيه، وإنّما كل هـذه الحلّيات تـدخل فى صدر الروايه، وصدر الروايه هو فى مقام الإخبار عن كل هـذه الحلّيات، وبناءً على هـذا يرتفع الإشـكال؛ لأنّ صـدر الروايه لا يختص بأصاله الحلّيه، وإنّما هو يشـمل كل الحلّيات، وهذه الأمثله تطبيقات للحلّيات المتعدده المشار إليها فى صدر الروايه، فى واحدٍ منها حلّيه ثابته بالاستصحاب، وفى تطبيق آخر حلّيه ثابته بإماريه سوق المسـلمين، وحلّيه ثابته بإماريه اليد .....وهكذا، فلا مشـكله حينئذٍ؛ لأنّ المشـكله إنّما تنشأ من افتراض أنّ صـدر الروايه هو إنشاء للحلّيه بعنوان أصاله الإباحه، لكن إذا عممّنا صـدر الروايه لكل الحلّيات وقلنا أنّ صـدر الروايه ليس إنشاءً، وإنّما هو إخبار عن حلّيات متعدّده بعناوين متعدّده ولموضوعات متعدده، وقوله(عليه السـلام):(كل شـىءٍ لك حلال حتّى تعلم بحرمته) ينطبق حتّى على الحلّيه الثابته بقاعده اليد، بالنتيجه أيضاً مقيّده بعدم العلم بالحرمه كأى حكم ظاهرى، وينطبق على الحلّيه الاستصـحابيه الثـابته بالاستصـحاب؛ لأنّهـا أيضـاً مقيّـده بعـدم العلم بالحرمه. إذن: هى حلّيات ظاهريه ، فعبّر عن هـذه الحلّيـات الظـاهريه بقوله:(كـل شـىءٍ لـك حلال حتّى تعلم أنّه حرام)، وهـذه لا يريـد بها خصوص الحلّيه بعنوان أصاله الإباحه، وإنّما يريـد بها مجموع هـذه الحليات الثابته فى هـذه الموارد المتعدده وبالعناوين المتعدده، ثمّ ذكر تطبيقات لهذه الحليات، وإنْ لم يستوعبها كلّها، إلاّ أنّه لا ضير فى ذلك، المهم أنّ الأمثله هى من باب التطبيق لما ذُكر فى صدر الروايه فيرتفع الإشكال.

۱- (۱) نهايه الأفكار، تقرير بحث آقا ضياء للبروجردى، ج ۲، ص ۲۳۴.

ولا يرِد عليه: بأنّه إذا كان المتكلّم فى صدر الروايه فى مقام إنشاء هذه الحلّيات المتعدّده؛ فحينئذٍ يتوجّه هذا السؤال : ما معنى أن يجعل حليات متعـدده، ومواضـيع الحلّيات متعدده وليست متعدده، وموضوع الحليه فى أصاله الإباحه هو فقط عدم العلم بالحرمه، بينمـا الموضوع فى قاعـده اليـد ليس فقـط عـدم العلم بـالحرمه، وإنّمـا يُضاف إليه قيود أخرى، ومنها اليـد، وفى سوق المسـلمين يُضاف إليه قيـد سوق المسـلمين، وفى الاستصـحاب يُضاف إليه قيـد آخر، وهو وجود حاله سابقه، هـذه قيود تدخل فى موضوع الحلّيات المجعوله، فإذا كان فى صـدر الروايه فى مقام جعل هذه الحليات المتعدده، فلابدّ أن يجعلها على موضوعاتها، ولا معنى لأن يجعل هـذه الحليات المتعـدده على موضوع واحـد وهو موضوع أصاله الحل، الذى هو عدم العلم بالحرمه؛ بل لابدّ أن يشـير إلى كـل القيـود الـدخيله فى موضـوع الحلّيه الاستصـحابيه، وأن يشـير إلى كـل القيود الـدخيله فى موضوع الحليه الثـابته بقاعـده اليد.....وهكـذا. فـإذن: مـا معنى أنْ يجعل حليات متعـدده ولا يشـير إلى موضوعاتها المتعـدده والمختلفه، وإنّما يكتفى بموضوع الحليه الثابته فى أصاله الإباحه ؟

لأـنّه يجاب: أنّ المحقق العراقى(قـدّس سرّه) ملتفت إلى هـذا الإشـكال، يقول هو ليس فى مقام الجعل والإنشاء لحليات متعـدّده حتّى يُقال أنّه عنـدما يجعل الحليه الاستصـحابيه لابـدّ أن يبيّن ما هو موضوعها، وما هى القيود المأخوذه فى هـذا الموضوع، كلا، هو ليس فى هـذا المقـام، وإنّمـا هو فى مقـام الحكـايه، فيتخلّص من الإشـكال بهـذا؛ لأـنّه فى مقـام الحكـايه غير ملزم بأن يـذكر الموضوعات المتعدده لكل هذه الحلّيات؛ لأنّه ليس فى مقام الجعل والإنشاء، وإنّما فى مقام الحكايه عن جعول متعدده، وحلّيات ثابته بأدلّتها سابقاً، هو يحكى عنها، فما هو الضير فى أن يحكى عنها بعنوان(حلّيه مجعوله عنـد عـدم العلم بالحرمه)، هـذا حكايه عن تلـك الحليـات، وذكرنـا أنّ تلك الحليات كلها تشترك فى أنّها كلّها أحكام ظاهريه مقيـده بعـدم العلم بالحرمه، هو يحكى عنهـا، صـحيح أنّ موضوعاتهـا تختلف، لكن هو ليس فى مقـام الإنشـاء والجعـل حتّى يكون ملزم ببيـان كـل القيود المأخوذه فى موضوعات هـذه الحليات، وإنّما هو فى مقام الحكايه والإخبار عن جعول متعدده وحليات ثابته بأدلتها، ويشـير إليها، فلا ضـير فى أن يشـير إليها بعنوان(كل شىءٍ لك حلال حتّى تعلم بحرمته). وقوله(لك حلال) ليس جعلاً وإنشاء حليه، وإنما هو إخبار بحليهٍ. كمـا إذا قـال ـــــــ مثلاًـ ـــــــ (كل شـىء يُشك فى صـحّته يُحكم عليه بالصـحّه) فى إشاره إلى قاعـده الفراغ، وقاعـده الصـحّه، مع اختلافهما فى الموضوع، فموضوع قاعده الفراغ هو فعل المكلّف نفسه، بينما موضوع قاعده الصحه هو فعل الغير، هو يريد أن يُشير إلى الجامع بينهما، وهو أنّ الفعل الذى تشك فى صحّته محكوم بالصحّه، فأخبر عنهما بهذا العنوان.

إذن: هو فی مقام الحكايه عن حلّيات متعـددّه، وإذا كان فی مقام الحكايه عن حلّيات متعددّه؛ فحينئذٍ لا ضـير، ويرتفع الإشـكال؛ لأنّ الأمثله المذكوره هی تطبيقات لتلك الحلّيات.

هـذه المحاوله كما هو واضـح كما ترفع الإشـكال فی صـدر الروايه، لها دلاله أخرى وهی أنّ الأمثله المـذكوره هی تطبيقات لما ذكر فی صدر الروايه، فيرتفع الإشـكال، وكذلك هو يصـحّح الاسـتدلال بالروايه؛ لأنّه يرى بأنّ صدر الروايه فيه إشاره حتّى إلى أصـاله الحـل التی نتكلّم عنهـا، كما أنّ فيها إشاره إلى الحلّيه الاستصـحابيه والحليه الثابته بقاعـده اليـد أيضاً هو يحكی عن جعلٍ للحلّيه بعنوان أصاله الحلّيه، فتكون الروايه دالّه على أصاله الحلّيه فی محل الكلام، وبناءً على تعميم الحـديث الشـريف للشـبهات الحكميه والموضوعيه، فيصح الاستدلال بها فی محل الكلام.

ما يمكن أنْ يُلاحظ على هذه المحاوله هو أمران:

الأـمر الأول: حمل الروايه على الإخبار لا على الإنشاء هو خلاف القاعـده، والظاهر أنّها فی مقام الإنشاء لا فی مقام الإخبار، ليس إخباراً عن حليه مجعوله سابقاً؛ بل الظاهر أنّه(عليه السلام) يتحدّث عن جعل حلّيه بعنوان(عدم العلم بالحرمه) فهو فی مقام الجعل والإنشاء، وحمل الروايه على الإخبار والحكايه فيه مخالفه للظاهر.

الأمر الثانی: أنّ الـذی يُفهم من الروايه، وخصوصا من قوله(عليه السـلام) بعـد أنْ أكمل بيان القاعـده الكلّيه: (وذلك مثل الثوب يكون عنـدك اشتريته من السوق....الروايه) يُفهم منها أنّ الإمام(عليه السـلام) فی مقام بيان قاعـده كلّيه وتطبيقات لهذه القاعده، لكن ذكر التطبيقات لتعليم المخاطب كيفيه تطبيق هـذه الكبرى الكلّيه على مواردها، وهذا المعنى لا ينسـجم مع ما يقوله المحقق العراقی(قدّس سرّه)؛ لأنّه بناءً على ما يقول المحقق العراقی(قدّس سرّه) الإمام(عليه السلام) ذكر جمله من الحلّيات المتعدده لكن من دون أن يُعين المكلّف على كيفيه تطبيقهـا على مواردهـا وأمثلتهـا؛ لأـنّه بحسب الفرض كمـا قلنا أنّ الإمام(عليه السـلام) وإن حكى عن تلك الحلّيـات المتعـدده، لكنّه لم يُـبيّن مـا هی شـروطها، ومـا هی القيـود المـأخوذه فی موضوعاتهـا، لم يـبيّن القيود المـاخوذه فی الحلّيه الاستصـحابيه حتّى يتمكّن المكلّف من تطبيق هـذه القاعـده على أمثلتها، وهكـذا الحلّيه الثابته بإماريه اليـد، وإنّما فی صـدر الروايه اكتفى بـذكر موضوع واحد، وقيد واحد وهو عدم العلم بالحرمه، والمخاطب سوف لن يسـتفيد من ذلك حتى يتمكن من تطبيق الحلّيه الاستصـحابيه على مواردها، أو تطبيق الحلّيه المستنده إلى قاعده اليد على مواردها، بينما الظاهر من الروايه، وخصوصاً من قوله(عليه السـلام) (وذلك مثل الثوب يكون عنـدك اشتريته من السوق....الروايه) أنّ الإمام(عليه السـلام) فی مقـام بيان كبرى كليه وفی مقام ذكر بعض التطبيقات لإرشاد المكلف وتعليمه كيفيه تطبيق هـذه الكبرى الكليه على مواردها الأخرى. فعنـدما نقول بأنّ صـدر الروايه ناظر إلى أصاله الإباحه فقط هـذا يكون مفهوماً، مع افتراض أنّ الأمثله التی يـذكرها هی تطبيقات لأصاله الإباحه؛ لأنّه ذكر اصاله الإباحه وذكر ما هو المعتبر فيها، وليس المعتبر فيها سوى الشك فی الحرمه وعـدم العلم بهـا، يعنی لاـ يعتبر فی تطبيقـات أصاله الإباحه أكثر من عـدم العلم بالحرمه، لا اليـد معتبره، ولا سوق المسـلمين معتبر، ولا الحاله السـابقه معتبره، فبإمكـانه أن يُطبّق هـذه الكبرى الكلّيه على موارد أخرى، مع التنزّل وافتراض أنّ الأـمثله المـذكوره هی تطبيقات لأصاله الإباحه، لكن عنـدما يـذكر إباحات متعـدّده من دون أنْ يحدّد ما هو المعتبر فی هذه الإباحات؛ فحينئذٍ لا يمكن للمكلّف أنْ يطبّق هذه الإباحات المذكوره فی صدر الروايه على مواردها ومصاديقها وأمثلتها.

ومن هنا يكون حمل الروايه على ما يقول المحقق العراقى(قدّس سرّه) فيه مخالفه للظاهر من هاتين الجهتين، أولاً من جهه حمل الروايه على الإخبار دون الإنشاء هو خلاف الظاهر، وقلنا أنّه لا يستطيع القول ببقاء الإنشاء على حاله؛ لأنّه حمله على إنشاء جعول متعدده، وكما فى الإشكال السابق وهو أنّه إذا كان فى مقام إنشاء جعول متعدده، وإنشاء حلّيات متعدده فلابدّ أن يذكر لكل حلّيه موضوعها، والقيود المعتبره فى الموضوع، هو تخلّص من هذا الإشكال بأنْ حمله على الحكايه والإخبار، فارتكب خلاف الظاهر من هذه الجهه، بينما على الرأى الذى يرى بأنّه فى مقام الإنشاء، وإنشاء حلّيه خاصّه بعنوان(أصاله الإباحه) لا توجد مشكله؛ لأنّه بيّن موضوعها وبيّن القيود المعتبره فيها، وبإمكان المكلّف أن يطبّقها على مواردها.

المحاوله الثانيه: ما ورد فى الدراسات للسيّد الخوئى(قدّس سرّه)، (١) وهكذا ذكر أيضاً فى المصباح، (٢) لكن عبارته فى الدراسات أدق، ذكر أنّ صدر الروايه(كل شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام) فيه احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: أن نقول بأنّ المقصود بالحلّيه المجعوله فى صدر الروايه هى الحلّيه الظاهريه المجعوله بعنوان الشك فى الحرمه، التى يُعبّر عنها بإصاله الإباحه، فهى ناظره إلى أصاله الإباحه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المقصود بالحلّيه فى صدر الروايه هى الحلّيه المجعوله فى غير أصاله الإباحه، إشاره إلى الحلّيه الاستصحابيه، وإشاره إلى الحلّيه الثابته بقاعده اليد ....الخ.

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود بالحلّيه معناها اللّغوى، بمعنى الإرسال وإطلاق العنان فى مقابل المنع والتقييد.(كل شيء لك حلال) يعنى كل شيء أنت مرسل العنان من ناحيته إلى أنْ تعلم أنّه حرام. بناءً على الاحتمال الثالث سوف تكون الروايه شامله لكل الحلّيات المتقدّمه بما فيها الحلّيه الثابته بعنوان أصاله الإباحه، فكما أنّ إطلاق العنان موجود فى سائر الحليات أيضاً موجود فى الحليه الثابته بعنوان أصاله الإباحه.

١- (٢) دراسات فى علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للسيد الشاهرودى، ج ٣، ص ٢٥١.

٢- (٣) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٧٥.

يقول(قدّس سرّه): أنّ الاستدلال بالروايه فى محل الكلام مبنى على الاحتمال الأوّل والاحتمال الثالث، أمّا على الأوّل فواضح؛ لأنّه حملٌ للروايه على أصاله الإباحه التى هى مقصودنا فى محل الكلام، فإذا كانت الروايه مطلقه تشمل الشبهات الموضوعيه، والشبهات الحكميه فيصح الاستدلال بها فى محل الكلام؛ لأنّها ناظره إلى اصاله الإباحه بحسب الفرض. لكن هذا الاحتمال الأوّل بعيد؛ لأنّه يرد فيه الإشكال السابق، وهو أنّ الأمثله ليست تطبيقات لأصاله الإباحه، فاستبعد الاحتمال الأوّل، فيدور الأمر بين الاحتمالين الثانى والثالث، وهو يرجّح الاحتمال الثانى، وهو أنْ يكون صدر الروايه ناظراً إلى الحليه الثابته بغير أصاله الإباحه، على الاحتمال الثالث الذى يثبت به أنّ صدر الروايه ناظر إلى جميع الحليات بما فيها الحليه الثابته بأصاله الإباحه، يرجحه لما تقدّم سابقاً وذكرناه فى بحث شمول الحديث للشبهه الحكميه أو عدم شموله، وهو مسأله حصر الرافع للحليه بالعلم والبيّنه، كما جعل هذه قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه بدعوى أنّ الرافع للحلّيه فى الشبهات الحكميه لا ينحصر فى العلم والبيّنه، وإنّما ينحصر فى العلم والبيّنه فى الشبهات الموضوعيه، فجعله قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيه، هنا أيضاً تمسّك بالحصر المذكور فى الحديث وجعله قرينه على أنّ المراد بالحلّيه فى صدر الروايه هو الحلّيه الثابته بغير أصاله الإباحه بنفس البيان؛ لأنّ الحليّه الثابته بغير أصاله الإباحه يصح فيها الحصر، الحليه الثابته بالاستصحاب، والثابته بإماريه اليد، والثابته بسوق المسلمين هى حلّيات ينحصر الرافع لها بالعلم أو البيّنه، وأمّا الحليّه الثابته بأصاله الإباحه فلها رافع آخر غير العلم والبيّنه، الحلّيه الثابته بعنوان مشكوك الحرمه يرفعها الاستصحاب وخبر الثقه وغيره، فنستفيد من الحصر أنّ الحلّيه الثابته فى صدر الروايه هى حلّيه من نوع خاص، حلّيه لا ترتفع إلاّ بالعلم أو البيّنه، وهذه الحلّيه التى لا ترتفع إلاّ بالعلم أو بالبيّنه هى عباره عن الحليه الثابته بغير أصاله الحل؛ لأنّ الحلّيه الثابته بأصاله الحل ترتفع بأمورٍ أخرى غير العلم والبيّنه، فجعل هذه قرينه على ترجيح الاحتمال الثانى على الاحتمال الثالث، وبالنتيجه حكم بأنّ الروايه أجنبيه عن محل الكلام. هو حل الإشكال، وأنّه لا توجد مشكله فى الأمثله، يعنى أنّ الأمثله تطبيقات للحلّيه الاستصحابيه والحليه بقاعده اليد، فهو حل الإشكال الذى هو التهافت بين صدر الروايه وبين الأمثله بناءً على اختصاص صدر الروايه بالحلّيه الثابته بغير أصاله الإباحه، فتكون الأمثله تطبيقات حقيقيه لتلك الحلّيات، لكنّه لم ينتهى إلى نتيجه صحّه الاستدلال بالروايه، وإنّما انتهى إلى نتيجه أنّه لا يصح الاستدلال بالروايه فى محل الكلام؛ لأنّها ليس فيها نظر إلى اصاله الإباحه.

الموضوع: الأصول العمليه/ البراءه الشرعيه/ روايات الحلّيه

ذكرنا في الدرس السابق المحاوله الثانيه لتجاوز الإشكال الثاني على الاستدلال بروايه مسعده بن صدقه، وهي محاوله السيد الخوئي(قدّس سرّه)، وكان حاصلها هو: محاوله دفع الإشكال بافتراض أنّ صدر الروايه ناظر إلى الحلّيات الأخرى ما عدا الحلّيه الثابته بأصاله الحل، فينحل الإشكال؛ لأنّ الأمثله تكون تطبيقات لتلك الحلّيات، فيرتفع إشكال التهافت بين صدر الروايه وبين الأمثله، لكن لا يصح الاستدلال بالروايه؛ لأنّها أجنبيه عن أصاله الإباحه.

هناك بحث تقدّم في الروايه السابقه، في بحث أنّها مختصه بالشبهات الموضوعيه، أو أنّها شامله للشبهات الحكميه، هناك أيضاً ذكر السيد الخوئي(قدّس سرّه) أنّ من جمله قرائن الاختصاص بالشبهات الموضوعيه هو مسأله الحصر المستفاد من قوله(حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنه)، باعتبار أنّ الحصر لا يصح في الشبهات الحكميه؛ لأنّ الرافع فيها لا ينحصر بالعلم والبيّنه، ويمكن أنْ تُرفع الحلّيه بالاستصحاب، وبخبر الثقه أيضاً، بينما الرافع للحلّيه في الشبهات الموضوعيه منحصر في العلم والبيّنه، فيكون هذا قرينه على الاختصاص. نحن هنا قلنا بأنّه إذا كان المقصود بالحصر هو مطلق الشبهات الموضوعيه من دون أنْ نتقيّد بخصوص الأمثله المذكوره في الروايه، فمن الواضح أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّنا لا نستطيع أنْ نقول أنّ الرافع في مطلق الشبهات الموضوعيه منحصر بالعلم والبيّنه، وإنّما يكون حالها حال الشبهات الحكميه، فكما أنّ الرافع للحلّيه في الشبهات الحكميه لا ينحصر بالعلم والبيّنه، فكذلك الرافع للحلّيه في الشبهه الموضوعيه لا ينحصر بهما، فخبر الثقه رافع للحلّيه فيها، وهو حجّه، وهو(قدّس سرّه) يقول بحجّيته في الموضوعات، فلا ينحصر الرافع، والاستصحاب أيضاً يرفع الحلّيه الثابته في الشبهات الموضوعيه، فلا يصح الحصر في كلتا الشبهتين، هو بحسب نظره أنّ الحصر غير ملحوظ فيه جميع الشبهات الموضوعيه حتى يقال بعدم انحصار الرافع للحلّيه في الشبهات الموضوعيه بالأمرين، وإنّما الملحوظ بالحصر والمقصود به هو الأمثله المذكوره في الروايه، وهو يقول بأنّ رافع الحلّيه في هذه الأمثله المذكوره في الروايه منحصر بالعلم، أو البيّنه؛ لأنّها حلّيه مستنده إلى دليلٍ، يعني مستنده إلى قاعده اليد، وإلى إماريه سوق المسلمين، وإلى الاستصحاب الذي جعله الشارع حجّه. إذن: هي حلّيه مستنده إلى هذه الأشياء، وهذه الحلّيه المستنده إلى هذه الإمارات والأصول لا يُرفع اليد عنها إلاّ بالعلم أو البيّنه، بخلاف الحلّيه في الشبهات الحكميه، فأنّها تُرفع اليد عنها بالاستصحاب وبخبر الثقه الواحد وغير ذلك.

ص: ٢٧٢

نحن هنا قلنا: يبدو أنّ القضيه ليست هكذا، هذا خلاف ظاهر الروايه، فالروايه بعد أنْ تذكر الأمثله تقول: (والأشياء كلّها على هذا) والظاهر أنّ هذا تعميم لما عدا الأمثله، وهذا معناه أنّ الذي ذُكر في الحصر، وقد ذُكر في ذيل الروايه، عامّ ولا يختصّ بخصوص الأمثله المذكوره في الروايه، وبناءً على هذا يثبت الكلام السابق، ويكون هو الرد على القرينه التي ذكرها هناك، والرد هو أنّه لا يوجد هناك اختصاص، ولا يوجد حصر، ورافع الحلّيه كما لا ينحصر في الشبهه الحكميه بهذين الأمرين، فكذلك هو لا ينحصر في الشبهه الموضوعيه بهما حتّى يكون الحصر قرينه على اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه.

الآن نأتى إلى محل الكلام: السيد الخوئى(قدّس سرّه) أيضاً أستدل بالحصر فى محل الكلام، أى جعل الحصر قرينه أيضاً على أنّ الحليه الموجوده فى صدر الروايه هى حلّيه غير ثابته بأصاله الحل، وإنّما هى حلّيه مستنده إلى تلك الأمور الأخرى من الاستصحاب، أو قاعد اليد ، أو سوق المسلمين وما شاكلها، فجعل الحصر قرينه على ذاك؛ لأنّ الحلّيه المستنده إلى سوق المسلمين، أو إلى اليد، أو إلى الاستصحاب لا رافع لها إلّا العلم أو البيّنه، بينما الحلّيه المستنده إلى أصاله الحل يمكن أنْ تُرفع بأمورٍ أخرى غير العلم والبيّنه، كالاستصحاب، فأنّه مقدّم على اصاله الإباحه، وتُرفع بخبر الثقه الواحد؛ لأنّها حلّيه ثابته بأصاله الحل، فرافعها لا ينحصر بالعلم والبيّنه، بخلاف الحلّيه الثابته بقاعده اليد، فأنّها لا تُرفع اليد عنها إلّا بالعلم أو البيّنه، أو الحلّيه الثابته بسوق المسلمين، فهى أيضاً لا تُرفع اليد عنها إلّا بذلك. فالحصر يصح فى حلّيهٍ من هذا القبيل، ولا يصح فى مطلق الحلّيه؛ لأنّ الحليّه الثابته بأصاله الإباحه لا ينحصر الرافع لها بخصوص هذين الأمرين. هذا ما يقوله هو(قدّس سرّه) ويستدل به فى محل الكلام. وما نقوله نحن هو نفس كلامنا السابق من أنّ الحصر فى الروايه ليس بلحاظ خصوص الأمثله، وإنّما هو بلحاظ مطلق الشبهات، فإذا فرضنا ذلك؛ فحينئذٍ يصح الحصر بلحاظ جميع الحلّيات بما فيها الحلّيه الثابته بأصاله الحل، إذا أريد بالبيّنه معناها اللّغوى، كما هو الصحيح، وكما اعترف به السيد الخوئى(قدّس سرّه)؛ لأنّ كل شىء يرفع الحلّيه الثابته بأصاله الإباحه لابدّ أنْ يكون حجّةً ومعتبراً، وإلاّ ما معنى أنْ تُرفع اليد عن حليهٍ ثابتهٍ بأصلٍ شرعى من دون أنْ يكون هناك دليل وحجّه وأمر معتبر؟ إذن: لابدّ أنْ يكون رافع الحلّيه معتبراً، فترفع اليد عنه بخبر الثقه، هذا بينّه لغةً، أو ترفع اليد عنه بالاستصحاب، أيضاً هذا بيّنه لغةً، إذا أريد بالبيّنه معناها اللّغوى العام؛ حينئذٍ يصح الحصر بلحاظ الحلّيه الثابته بالاستصحاب، والحلّيه الثابته بسوق المسلمين، وباليد، كما يصح أيضاً بلحاظ الحلّيه الثابته بأصاله الإباحه؛ لأنّه يصح أنْ يقال: لا ترفع يدك عن هذه الحلّيه، إلاّ أنْ يثبت عندك بعلمٍ أو ببيّنهٍ، ويكون المقصود بالبيّنه هو الحجّه الشرعيه، يعنى ما يكون معتبراً؛ فحينئذٍ يصح الحصر حتّى بالنسبه للحلّيه الثابته بأصاله الإباحه؛ وحينئذٍ لا يكون الحصر قرينه على اختصاص الحلّيه فى صدر الروايه بخصوص الحلّيه الثابته بغير أصاله الإباحه؛ لأنّ الحصر بناءً على تفسير البيّنه بما يقابل العلم، أى بما يكون معتبراً؛ حينئذٍ يكون الحصر صحيحاً حتّى بالنسبه للحلّيه الثابته بأصاله الإباحه، فلا يكون قرينه على اختصاص الحلّيه فى صدر الروايه بغير ذلك، كما هو المقصود بالمحاوله.

المحاوله الثالثه: ما هو موجود فی کلماتهم، وهو أنْ تُحمل الأمثله علی التنظیر، لا علی التطبیق، فیُحلّ الإشکال. یعنی أنْ نقول بأنّ قول الإمام(علیه السلام):(وذلک مثل الثوب یکون عند ولعله سرقه ...الروایه) محمول علی التنظیر، ولیس تطبیقاً، فهو(علیه السلام) لیس بصدد تطبیق الکبری الکلّیه المذکوره فی صدر الروایه علی هذه الأمثله حتّی یرد الإشکال السابق، وإنّما هو تنظیر، کأنّه یقول لدینا حلّیات کثیره، والحلّیه التی ذکرتها فی صدر الروایه هی نظیر الحلّیه الثابته بقاعده الید، ونظیر الحلّیه الثابته بالاستصحاب، وبسوق المسلمین ...وهکذا. فإذا حملنا الروایه علی التنظیر؛ فحینئذٍ یرتفع الإشکال، ویصح الاستدلال بالروایه فی محل الکلام؛ لأنّنا بناءً علی هذا نکون قد حافظنا علی ظهور صدر الروایه فی أصاله الإباحه التی تنفع فی محل الکلام، فنستدل بها علی البراءه فی الشبهات الحکمیه بناءً علی عمومها للشبهات الحکمیه.

إذن: هذه المحاوله تدفع الإشکال؛ لأنّ الإشکال إنّما نشأ من تخیّل أنّ هذه الأمثله هی تطبیقات للکبری، فی حین هی لیست تطبیقات للکبری، وإنّما هی تنظیر، فیرتفع الإشکال، ویصح الاستدلال بالروایه فی محل الکلام؛ لأنّ صدر الروایه ناظر إلی أصاله الحل.

أُجیب عن هذه المحاوله: بأنّها خلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهر الروایه هو التطبیق، ولو أرید التنظیر، فالمناسب أنْ تُنظَر حلیه بحلّیهٍ، فیُقال أنّ هذه الحلّیه هی نظیر هذه الحلّیه الموجوده هنا، أی أنّ الحلّیه الثابته بأصاله الإباحه هی نظیر الحلّیه الثابته بقاعده الید، ولیس تنظیر حلّیهٍ بمصادیق لحلّیهٍ أخری کما هو ظاهر الروایه، فأنّه(علیه السلام) ذکر تطبیقات لحلّیهٍ ثابتهٍ بقاعده الید، فکأنّه یُنظّر الحلّیه الثابته بأصاله الحل ببعض تطبیقات حلّیهٍ أخری، وهذا خلاف الظاهر.

المحاوله الرابعه: دعوی أنّ الروایه ناظره إلی مرحله البقاء، لا إلی مرحله الحدوث، بمعنی أنّ الروایه ترید أنْ تقول: إذا ثبتت لک الحلّیه بأی قاعدهٍ من القواعد التی تقتضی ثبوت الحلّیه، فهذه الحلّیه الثابته بتلک القاعده باقیه ومستمرّه ولا یجوز لک أنْ ترفع الید عنها، إلّا إذا استبان لک غیر ذلک، أو قامت البیّنه علی خلافه.

إذن: الروایه ناظره إلى مرحله البقاء، لا أنّها ترید أنْ تؤسس حلّیه جدیده، وإنّما تفترض حلّیه ثابته سابقاً، والروایه التی هی محل الکلام تقول: أنّ الحلّیه الثابته بقاعدهٍ تبقی، فلا ترفع الید عنها لشبههٍ، أو تخیّلٍ، أو شکٍّ، إلاّ فی أحدی حالتین، إمّا علم، أو بیّنه. فإذا فسّرنا الروایه بهذا التفسیر، وقبلناه؛ فحینئذٍ یندفع الإشکال؛ لأنّ الروایه تقول: إذا ثبتت عندک الحلّیه ______ مثلاً ______ بقاعده الید، فهذه الحلّیه باقیه، ولا ترفع الید عنها إلاّ بعلمٍ أو بیّنه، والأمثله هی تطبیقات لتلک القواعد التی افتُرض أنّ الروایه تفترض ثبوت الحلّیه بها فی مرحلهٍ سابقهٍ على هذا الحدیث، وبقطع النظر عنه، وتلک القواعد التی تثبت بها الحلّیه بقطع النظر عن هذا الحدیث هی حلّیه ثابته بقاعده الید، وحلّیه ثابته بسوق المسلمین، وحلّیه ثابته بالاستصحاب، فمثّل بهذه الحلّیات، فتکون الأمثله تطبیقاً لا مشکله فیه، وصدر الروایه لیس ناظراً إلى إنشاء وجعل حجّیّه ابتداءً بعنوان(مشکوک الحلّیه) حتّی یرد إشکال أنّ هذه الأمثله لیست تطبیقات لذلک، وإنّما هی عباره عن حکمٍ ببقاء الحلّیه، وأنّه لا ینبغی رفع الید عنها إلاّ فی حاله العلم أو البیّنه.

إذن: هذه المحاوله ترفع الإشکال؛ لأنّ الأمثله تطبیقات لتلک الحلّیات، ولکنّها لا تقتضی صحّه الاستدلال بالروایه؛ لأنّها سوف تکون اجنبیه عن محل الکلام، فهی لیست ناظره إلى جعل حلّیه ابتدائیه بعنوان(أصاله الحلّیه) وبعنوان(مشکوک الحلّیه) کی نستدل بها فی محل الکلام، وإنّما هی ناظره إلى حلّیات أخری ثابته بشروطها، ولها موضوعات خاصه بها، ووظیفتها فقط أنّها تبین أنّ هذه الحلّیات باقیه ومستمرّه إلاّ فی تحقق أحدی الحالتین، إمّا العلم أو البیّنه، فتکون اجنبیه عن محل الکلام.

وقد یُستدَل على هذه المحاوله بنفس قوله (علیه السلام):(کل شیءٍ هو لک حلال)، فتارةً نفترض أنّ خبر(کل شیء) هو (حلال)، وتاره أخری نفترض أنّ خبرها هو جمله(هو لک حلال). فإذا قلنا أنّ الخبر هو کلمه(حلال) فتکون جمله(هو لک) أشبه بصفه ل_ (شیء)، وهذا یکون قرینه على هذه المحاوله؛ لأنّه یقول(کل شیء هو لک)، أی الشیء الموصوف بأنّه لک، یعنی هذا الشیء الذی ثبت أنّه لک سابقاً وأنّه حلال لک، هو حلال، فلابدّ من حمل (حلال) على أنّه باقٍ على حلّیته إلى أنْ یحصل العلم أو البیّنه، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الخبر هو جمله(هو لک)؛ فحینئذٍ لا یکون فیها ظهور بأنّ الخبر یکون ناظراً إلى مرحله البقاء، وإنّما یکون حکم بالحلّیه ابتداءً. فإذا قرأناها بالشکل الأول؛ فحینئذٍ تکون ظاهره فی هذه المحاوله، وأمّا إذا قرأناها بالشکل الثانی، فحینئذٍ لا تکون ظاهره، لکن هذا کمحاوله للتخلّص من الإشکال السابق بأنْ نحمل الروایه على أنّها ناظره إلى مرحله البقاء، ولیست ناظره إلى تأسیس حلّیه جدیده، أو الحکم بالحلّیه ابتداءً.

ويُلاحَظ على هـذه المحاوله: أنّها أيضاً مخالفه للظاهر؛ لأنّها تسـتلزم تقييـد موضوع القضـيه تقييـداً لا قرينه عليه، ومخالفاً للظاهر، فأنّه تفترض تقييد كلمه الشىء بأنّه ليس مطلق الشىء، وإنّما الشىء الذى ثبتت حلّيته سابقاً. بالإضافه إلى أنّه بناءً على هذا الكلام أيضـاً، لابـدّ أنْ لاـ نحمـل كلمه(حلاـل) على الحلّيه، وإنمـا نحملها على بقاء الحلّيه الثابته سابقاً، وهـذا من دون وجود قرينه عليه يكون خلافاً للظاهر.

ومن جهه أخرى: الشـارع أساساً ليس بحاجه إلى أنْ يُبيّن ذلك، فتلك القواعـد التى ثبتت بها الحلّيه هى تتكفّل بقاء هـذه الحلّيه إلى أنْ يرفعهـا الرافع، أى قاعـده من تلـك القواعـد ـــــــ اليـد، أو سوق المسـلمين، أو الاستصـحاب ـــــــ عنـدما تثبت الحلّيه، فأنّهـا تتكفّـل ببقائهـا إلى أنْ يُعلَم بـالحرمه، فهـل هنـاك حاجه إلى أنْ يتصـدّى الشارع بهـذا البيان لبيان أنّ الحلّيه الثابته بقاعـده اليـد بـاقيه، ولاـ ينبغى رفع اليـد عنهـا إلاّـ بعلمٍ أو بيّنه، خصوصـاً بنـاءً على أنّ المقصود بالبيّنه هى الحجّه، والأمر المعتبر، والبقاء تتكفّل به أدلّه تلك القواعد نفسها، فالاستصحاب يثبت الحليّه ما دمت لا تعلم بالحرام، فتصدّى الشارع لبيان هذا المطلب هو خلاـف الظـاهر، بخلاف ما إذا قلنا أنّها ناظره إلى الحلّيه الابتـدائيه، وإلى تأسـيس حلّيه بعنوان(ما لم تُعلَم حرمته) هـذا يحتاج إلى بيان وتصدّى من قبل الشارع.

ومن جهه ثـالثه: أنّه جعل الأمثله المـذكوره فى الروايه تطبيقات لتلك الحلّيات التى فُرض وجودها بقطع النظر عن الروايه، وهـذا أيضـاً حلاـف الظـاهر، بنـاءً على هـذه المحاوله؛ حينئـذٍ الأمثله المـذكوره تكون تطبيقات حتّى نتخلّص من الإشـكال، والمحاوله سيقت لغرض دفع الإشـكال السابق الـذى يقول بأنّ هـذه الأمثله ليست تطبيقات لصدر الروايه، فتقول المحاوله: بأنّ صدر الروايه ليس نـاظراً إلى تأسـيس حلّيه جديـده بعنوان(أصاله الإباحه) كى يرد الإشـكال، وإنما صـدر الروايه ناظر إلى مرحله البقاء، هـذه الأـمثله إذا جعلناهـا تطبيقـات للحكم البقـائى للحلّيه، فهى خلاـف الظـاهر. كمـا أنّ جعلهـا تطبيقات لتلك الحلّيات المفترضه فى الحديث والثابته بقطع النظر عن الحديث، هذا أيضاً خلاف الظاهر، فالظاهر أنّها تطبيقات لصدر الروايه، وليست تطبيقات لحلّيات مفترضه بقطع النظر عن صدر الروايه، وبقطع النظر عن نفس الروايه، هذا أيضاً فيه خلاف الظاهر من هذه الجهه.

ص: ۲۷۶

هـذه أربع محاولـات، يبـدو منها أنّ كلها لا تخلوا من مخالفه للظاهر، إذا كان المبررّ لارتكاب هـذه المخالفه للظاهر هو أننّا لابدّ أنْ ندفع الإشـكال ونتوصّل إلى صـيغه لدفع الإشكال، بحيث يُتّخذ هذا كمبررٍ لمخالفه الظاهر، إذا كان الأمر كذلك، لعلّ أقرب المحاولـات، وأقلّهـا مخـالفه للظـاهر هو المحـاوله الثـالثه، وهى المتـداوله فى كلمـاتهم، وهى مسأله التنظير، باعتبار أنّه ليس فيها مخـالفه للظـاهر إلاّ مسأله كيف أنّه يُنظّر حلّيه ثابته بأصاله الحل بتطبيقات لحلّيه أخرى ؟ وهـذه المسأله يمكن تجاوزها بأنّه ليس المقصود بهـذه التطبيقـات هو تنظيرها كتطبيقات بالحلّيه المـذكوره فى صـدر الروايه، وإنّما المقصود هو الحلّيه الثابته بها، وكأنّ الإمام(عليه السـلام) يقول: أنّ هذه الحلّيه الثابته بأصاله الإباحه لها نظائر، وذلك مثل الثوب الذى تشتريه من السوق ولعلّه سـرقه، يعنى مثل الحلّيه الثابته فى هـذه الحاله اسـتناداً إلى قاعـده اليد، ومثل الحلّيه الثابته فى المرأه تحتك ولعلّها رضـيعتك، المسـتنده إلى استصـحاب عـدم تحقق الرضـاع بينه وبينهـا، يمكن أنْ يقـال: أنّ هـذا تنظير حليهٍ بحلّيهٍ، واقتصار الروايه على ذكر أمثله كلّها ليست الحليه مسـتنده فيها إلى أصاله الحل، لعلّه يكون مؤشـراً على هـذا أيضا، هو لم يذكر مثالاً وتطبيقاً لحلّيه ثابته بأصاله الحل، وإنّما كلّها تطبيقات لحلّيات ثابته بغير أصاله الحل، وتنظير التطبيق بالحلّيه ليس فيه مشـكله، فالمقصود به الحلّيه، يعنى هذه الحلّيه مثـل هـذه الحلّيه، وهـذا تعبير عرفى متـداول، وليس فيه مخـالفه للظـاهر، وأهم شـىء هو مسـأله أنّ الظهور الأوّلى للروايه هو أنّ الأمثله تطبيقات لما ذُكر فى صدر الروايه، ومن هنا نشأ الإشـكال، فإذا دفعنا هذا، وقلنا أنّ القضـيه تنظير، وخصوصاً بعد أنْ يقول: (وهذا مثل الثوب...الخ)، فيكون تنظير حلّيه بحليه. أقل المحاولات مخالفه للظاهر هى هذه المحاوله الأخيره.

ص: ۲۷۷

هذا ما یمکن أن یقال بالنسبه إلی روایات الحل، وبذلک نختم الکلام عن روایات الحل، وننتقل إلی روایه أخری.

الأصول العملیه/ أدلّه البراءه الشرعیه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ أدلّه البراءه الشرعیه/ الاستصحاب

إلی هنا تمّ الکلام عن الروایات المستدَل بها علی البراءه، وهناک روایات أخری ذُکرت فی کلماتهم استُدل بها علی البراءه، لکن أعرضنا عن ذکرها لوضوح الحال فیها ممّا ذکرناه فی الروایات السابقه؛ ولذا ننتقل إلی دلیلٍ آخر من أدلّه البراءه، وهو الاستصحاب.

الکلام یقع فی أنّه هل یمکن الاستدلال بالاستصحاب علی البراءه، أو لا ؟

استُدلّ علی البراءه بالاستصحاب، ویمکن فرض الاستصحاب بأنحاءٍ ثلاثه:

النحو الأوّل: إجرائه بلحاظ ما قبل الشریعه.

النحو الثانی: إجرائه بلحاظ ما قبل البلوغ.

النحو الثالث: إجرائه بلحاظ ما قبل تحققّ موضوع التکلیف، وشرائط التکلیف الخاصّه.

أمّا فی النحو الأوّل فیُلاحظ الأحکام الشرعیه، والجعل للحکم الشرعی، وبأی شیء فسّرنا هذا الجعل هو دائماً أمر وجودی مسبوق بالعدم، فعندما نشک فی تکلیفٍ؛ حینئذٍ نلتفت إلی ذاک الزمان الذی کان فیه معدوماً، إلی ذلک الزمان الذی لم یُجعل فیه هذا التکلیف قطعاً، وإنّما علی تقدیر أن یُجعل جُعل بعد ذلک؛ لأنّه أمر حادث مسبوق بالعدم، وهذا معنی أنّ هناک زماناً لم یکن فیه الجعل، أی لم یکن فیه جعل لهذا التکلیف، فنشک بعد ذلک هل صار جعلٌ لهذا التکلیف، أو لا؟ لم یحدث جعل لهذا التکلیف، فنستصحب عدم جعل هذا التکلیف. فعندما نشک ــــــــ مثلًا ـــــــ فی حرمه أکل لحم الأرنب، نقول: نحن لدینا یقین بعدم جعل هذه الحرمه فی زمان ما، ولدینا شک فی أنّه هل انقلب هذا العدم إلی وجود، أی جُعلت حرمه لأکل لحم الأرنب، أو لا؟ فنستصحب عدم الجعل، وهذا یثبت عدم وجود جعلٍ لهذه الحرمه، وبالتالی یثبت لنا البراءه والتأمین من ناحیه العقاب.

ص: ۲۷۸

أمّا فی النحو الثانی فلا یکون ناظراً إلی مرحله الجعل کما فی النحو الأوّل، وإنّما یکون ناظراً إلی مرحله المجعول وفعلیّه الحکم؛ لأنّ فعلیه الحکم تکون بفعلیه موضوعه وبتحقق موضوعه، بخلاف الجعل، فأنّه لا یتوقف علی فعلیه الموضوع وتحققّه؛ بل الجعل یصح حتّی بافتراض الموضوع، وإنْ لم یتحقق فی الخارج، فأنّ افتراض الموضوع یکفی لتصحیح الجعل؛ ولذا الموضوع فی ذاک الزمان غیر متحقق، ولکن فی مرتبه الجعل من الممکن افتراض تحقق الجعل من دون تحققّ الموضوع؛ لأنّ الجعل یتقوّم

بـافتراض الموضوع لا بتحققّه، بخلاف فعليه التكليف الـذى يُعبر عنه بالمجعول، فأنّها متقوّمه بتحقق الموضوع خارجاً. هـذا النحو الثـانى ينظر إلى فتره مـا قبـل البلوغ بلحـاظ المجعول، أى بلحـاظ فعليه التكليف، فيقول: أنت تشك فى حرمه أكل لحم الأرنب، أنت قبل البلوغ قطعاً لم يكن التكليف فعليّاً فى حقّك، ولديك شك بعد البلوغ هل صار فعلياً أو لا؟ فتستصـحب عدم المجعول المتيقن فى زمـان مـا قبـل البلوغ؛ لأنّه فى زمـان مـا قبل البلوغ هناك يقين بعـدم فعليه هـذا التكليف، هل صار فعلياً بعـد البلوغ؟ نستصحب عدم المجعول، أى عدم فعليه التكليف، حتّى بعد البلوغ ليس فعلياً، وهذا ينفع فى إثبات التأمين من ناحيه العقاب.

أمّا فى النحو الثـالث، فلا ـ نلتفت إلى البلوغ، والشـرائط العـامّه فى التكليف، وإنّما نلتفت إلى الشـروط الخاصّه فى التكليف؛ لأنّ التكليف قبل اسـتكمال شـرائطه الخاصّه أيضاً لا يكون فعلياً، كما فى التكليف قبل اسـتكمال شرائطه العامّه لا يكون فعلياً، فيكون هناك زمان يُتيقَن فيه قبل تحقق شـرط من شـروط التكليف العامه، بعـدم فعليه التكليف، فيُستصـحب ذلك العدم المتيقن سابقاً، كذلك قبل استكمال التكليف لشرائطه الخاصّه، أيضاً لا يكون التكليف فعلياً، فإذا شككنا فى فعليته بعد ذلك يمكن استصحاب عـدم المجعول، أو عـدم فعليه التكليف، ـــــــــ مثلاً ـ ـــــــــ فى مسـأله البـذل، يشـك المكلّف فى أنّ البـذل هـل يحقق الاسـتطاعه، أو لا يحققّ الاسـتطاعه ؟ فيقول: قبل البـذل قطعاً وجوب الحج ليس فعلياً؛ لأنّ الاسـتطاعه التى هى شـرط فى وجوب الحـج على تقـدير أنْ تتحقق بالبـذل، فهى تتحقق بعـد البذل، أمّا قبل البذل فلا يتحقق شـرط من شـرائط هذا التكليف. إذن: قبل البـذل التكليف معـدوم؛ فحينئـذٍ بعـد تحقق البـذل والشك فى تحقق الاسـتطاعه به، يمكن استصـحاب عـدم فعليه وجوب الحج المتيقنه قبل البذل، هذا أيضاً ينفع لإثبات التأمين والبراءه.

هـذه الانحـاء الثلاـثه المتصوّره لإـجراء الاستصـحاب والاسـتدلال بـه على الـبراءه. والفرق واضـح بيـن هـذه الانحـاء الثلاـثه، فالاستصحاب فی النحو الأوّل هو استصحاب عدم الجعل، بينما النحو الثانی والنحو الثالث الاستصحاب يكون من قبيل استصحاب عدم المجعول وعدم فعليه التكليف.

اعتُرض على إجراء هذه الانحاء الثلاثه من الاستصحاب بعدّه اعتراضات، وهذه الاعتراضات تقسّم إلى قسمين:

القسم الأوّل: اعتراضات ترد على جميع هذه الأنحاء، يعنی على إجراء الاستصحاب والاستدلال بالاستصحاب بأی نحوٍ من هذه الأنحاء الثلاثه، فهی اعتراضات مشتركه بين الأنحاء الثلاثه.

القسم الثانی: اعتراضات خاصّه ترد على نحوٍ من الأنحاء ولا ترد فی الأنحاء الباقيه.

والكلام فعلاً هو فی الاعتراضات المشتركه التی ترد على كل الأنحاء السابقه لإجراء الاستصحاب:

الاعتراض الأوّل: ما نُسب إلى الشيخ الأنصاری(قدّس سرّه) من أنّه استشكل فی إجراء الاستصحاب لإثبات البراءه بأنّه يُشترط فی إجراء الاستصحاب أنْ يكون المستصحب فی نفسه حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكمٍ شرعی، حتّى يمكن التعبّد به من قبل نفس الشارع، عندما يكون المستصحب حكماً شرعياً يمكن للشارع أنْ يتعبّد بهذا الحكم الشرعی، وعندما يكون موضوعاً لحكمٍ شرعی صادر من قبل الشارع؛ عندئذٍ يمكنه أنْ يتعبّد ببقاء هذا الموضوع الشرعی حتّى يترتّب عليه الحكم الشرعی، فيُعقل حينئذٍ جريان الاستصحاب عندما يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكمٍ شرعی. وأمّا حيث لا يكون المستصحب حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكمٍ شرعی، فهنا لا يجری فيه الاستصحاب؛ لأنّه لا معنى للتعبّد به من قبل الشارع؛ إذ ليس هو حكمه حتّى يتعبّدنا به، وليس هو موضوعاً لحكمه حتّى يتعبّدنا به توصّلاً إلى التعبّد بنفس الحكم الثابت لذلك الموضوع.

إذن: لا معنى للتعبّد به، فلا يجرى الاستصحاب، وما نحن فيه من هذا القبيل، باعتبار أننّا نريد أنْ نستصحب عدم التكليف، سواء كان عدم جعل التكليف بالنحو الأوّل، أو كان عدم المجعول، يعنى عدم فعليه التكليف، بالنتيجه نستصحب عدم التكليف، فيقول: أنّ عدم التكليف ليس هو حكماً شرعيّاً، ولا- موضوعاً لحكم شرعى، فلا- يجرى الاستصحاب بالأنحاء الثلاثه؛ لأنّ المستصحب فى الأنحاء الثلاثه هو عدم الحكم، سواء كان فى مرحله الجعل أو فى مرحله المجعول، وعدم الحكم ليس حكماً، ولا موضوعاً يترتّب عليه الحكم الشرعى.

لكن السيد الخوئى(قدّس سرّه) فى مصباح الأصول ذكر بأنّ هذا الاعتراض نسبه صاحب الكفايه(قدّس سرّه) فى التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب إلى الشيخ الأعظم(قدّس سرّه) (١) حيث يقول هناك: نسب هذا الاعتراض إلى الشيخ الأعظم(قدّس سرّه)، والسيد الخوئى (قدّس سرّه) لديه ملاحظه على هذه النسبه إلى الشيخ الأعظم(قدّس سرّه)، ويقول: بأنّ هذه النسبه ليست صحيحه، وليست مطابقه للواقع؛ لأنّ الشيخ الأعظم(قدّس سرّه) يقول بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، وصرح بذلك مراراً فى كتاب المكاسب وفى الرسائل، فنسبه هذا الاعتراض إليه نسبه غير صحيحه، فإذا كان يقول بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، فلابدّ أنْ يقول بجريانه فى محل الكلام؛ لأننّا نجرى الاستصحاب فى عدم التكليف.

لوحظ على هذا الكلام بأنّ الظاهر هو عدم وجود ربط بين المسألتين، بمعنى أنّه من الممكن أن يقول الشخص بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، لكن لا- يقول بجريانه فى محل الكلام؛ لأنّ النكته فى الإشكال على جريان الاستصحاب فى محل الكلام هى التى بُينت فى أصل الاعتراض وهى أنّ الاستصحاب يعتبر فيه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، وعدم التكليف ليس حكماً، ولا- موضوعاً لحكم شرعى، فلا- يجرى الاستصحاب هنا وإنْ قلنا بحجّيه جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه فيما لو كانت واجده لهذا الشرط، بأنْ نفترض أنّ العدم الأزلى يقع موضوعاً لحكم شرعى فيجرى فيه الاستصحاب. إذن: لا- تلازم بين المسألتين حتّى نستنكر أن يُنسب هذا الاعتراض إلى الشيخ الأعظم(قدّس سرّه) لمجرّد أنّه يقول بعدم جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

١- (١) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئى للبهسودى، ج ٢، ص ٢٩٢.

أجيب عن أصل الاعتراض بأنّه لم يدل دليل على هذا الاشتراط فى جريان الاستصحاب، وإنّما الشيء الموجود هو أنّه لابدّ أنْ يكون المستصحب قابلًا للتعبّد الشرعى، وليس أكثر من هذا، وإنّما هذا نشترطه حتّى نمنع من أنْ يقال أنّ التعبّد بلا فائده. أو فلنقل حتّى نمنع لغويه التعبّد؛ لأنّ المستصحب إذا لم يكن قابلًا للتعبّد الشرعى؛ حينئذٍ لا معنى للتعبّد الشرعى، ولا فائده له، فحتّى يصير التعبّد الاستصحابى له فائده ويخرج عن اللغويه ما نشترطه هو أنْ يكون المستصحب قابلًا للتعبّد الشرعى، وليس أكثر من ذلك، ومعنى أنْ يكون قابلاً للتعبّد الشرعى هو أنّه قابلًا للتعبّد الشرعى تنجيزاً وتعذيراً، أى يترتب عليه الأثر، التنجيز فى بعض الأحيان، ويترتب عليه الأثر التعذير فى أحيان أخرى. إذن: هذا الشيء المستصحب الذى يترتب على التعبّد به التعذير أو التنجيز هذا قابلًا للتعبّد، وليس التعبد به لغواً، وبلا فائده؛ بل له فائده. وهذا يكفى لجريان الاستصحاب وللتعبّد من قبل الشارع بهذا الشيء المستصحب، ومن الواضح بأنّ هذا لا يُشترط فيه أنْ يكون أمراً وجودياً، كما يصح التعبّد بالأمر الوجودى، يمكن ويصح فى الأمر العدمى.

وبعباره أخرى: كما يصح التعبّد بالحكم الشرعى، كذلك يصح التعبّد بعدم الحكم الشرعى؛ لأنّ عدم الحكم الشرعى قابل للتعبّد؛ لأنّ التعبّد به يترتب عليه المعذريه، كما أنْ الحكم الشرعى قابل للتعبّد به؛ لأنّه يترتب على التعبّد به التنجيز، عدم الحكم الشرعى أيضاً قابل للتعبّد به؛ لأنّه يترتب على التعبّد به التعذير. فلا يكون التعبّد به لغواً، وبلا فائده. والدليل لم يدل على أزيد من هذا، وليس لدينا روايه تقول يعتبر فى المستصحب أنْ يكون كذا...الخ. وإنّما نحن نريد أنْ نحافظ على عدم لغويه التعبّد من قبل الشارع فى باب الاستصحاب، فالشرط يكون بهذا المقدار، كل تعبّد استصحابى بالمستصحب مهما كان المستصحب، إذا كان له فائده، فالتعبّد به يكون معقولاً، فيكون مقبولاً ومشمولاً لأدلّه الاستصحاب. فإذن: لا فرق بين الحكم الشرعى، وبين عدم الحكم الشرعى، لا فى مرحله الجعل، ولا فى مرحله المجعول؛ لأنّه قابل للتعبّد الاستصحابى، ومشمول لأدلّه الاستصحاب، ولا دليل على اشتراط أنْ يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى، بحيث إذا لم يكن حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً لحكم شرعى فأنه غير قابل للاستصحاب، كلا؛ بل يصح فيه الاستصحاب، ولا محذور فى ذلك إطلاقاً. ولا يفرق فى هذا بين أن يكون المستصحب مقدوراً للشارع بما هو شارع، وداخلاً تحت قدرته بما هو شارع، أو خارجاً عن قدرته بما هو شارع، ولا داعى لتخصيص التعبّد الاستصحابى وجريان الاستصحاب بخصوص ما يكون داخلًا تحت قدره الشارع؛ لأنّ بعضهم حاول أن يجاوب عن الإشكال بأنّ الشرط هو أنْ يكون داخلًا تحت قدرته وضعاً ورفعاً بما هو شارع، فأجاب عن الإشكال بأنّ عدم الحكم داخل تحت قدره الشارع، كما أنّ الحكم داخل تحت قدره الشارع، عدم الحكم أيضاً داخل تحت قدره الشارع وبإمكانه أنْ يجعل الحكم، وأنْ يرفعه. إذن: الحكم رفعاً ووضعاً داخل تحت قدره الشارع، فعدم التكليف يكون مشمولاً لدليل الاستصحاب؛ لأنّ الشرط ليس هو أنْ يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً لحكم شرعى، وإنّما الشرط هو أنْ يكون المستصحب داخلًا تحت قدره الشارع، وعدم الحكم داخلًا تحت قدره الشارع.

هـذا أيضـاً لا ـ داعى له؛ لماذا نقيّـد انفسـنا بخصوص ما يكون داخلاً تحت قـدره الشارع ؟ بل حتّى الأمور التكوينيه الخارجه عن قدره الشارع بما هو شارع، بمعنى أنّه ليس له رفعها ووضـعها بما هو شارع أيضاً تدخل فى الاستصـحاب؛ ولذا لا إشـكال عندهم فى جريان الاستصـحاب فى الموضوعات الخارجيه التى هى أمور تكوينيه خارجيه ليس بيد الشارع رفعها ووضـعها بما هو شارع، وإنْ كان بيده رفعها ووضـعها بما هو خالق ومكوّن ومدبّر، لكن بما هو شارع ليس بيده رفعها ووضـعها، ومع ذلك لا إشكال فى جريـان الاستصـحاب فيهـا، والسـرّ هـو أنّ الشـرط ليس هـو هـذا، وإنّمـا الشـرط هـو أنْ تكـون هنـاك ثمره وفائـده فى التعبّد الاستصـحابى، ولو كانت هـذه الفائـده تظهر فى التنجيز والتعذير، فحتّى الأمور التكوينيه التى هى غير داخله تحت قدره المكلّف إذا كان التعبّد بها ينتج تنجيزاً تاره، أو تعذيراً تاره أخرى، تكون مشموله لأدلّه الاستصحاب.

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

كان الكلام فى الاسـتدلال بالاستصـحاب على البراءه، وقلنا أنّ الاسـتدلال بالاستصحاب له تقريبات، التقريب الأوّل الاستصحاب بـالنظر إلى مرحله مـا قبـل الشـريعه، والثانى يُنظر فيه إلى مرحله ما قبل البلوغ، والثالث ينظر فيه إلى مرحله ما قبل تحقق الشـرائط الخاصّه للتكليف، كما مثّلنا فى قضـيه البذل، فنستصـحب عدم الوجوب الثابت قبل البذل، مع الشك فى تحقق الاستطاعه بالبذل، فـأنّ المتيقّن قبـل البـذل حتماً هو عـدم تحقق الشـرط المعتبر فى الوجوب أو الاسـتطاعه. وقلنا أنّ هناك اعتراضات مشتركه على هـذه التقريبات، وهناك اعتراضات خاصه عليها، وكان الكلام فى الاعتراضات المشتركه الوارده على كل هذه التقريبات. تكلّمنا عن الاعتراض الأوّل وجوابه، وانتهى الكلام إلى الاعتراض الثانى.

ص: ۲۸۳

الاعتراض الثانى: هو الاعتراض المعروف عن المحقق النائينى(قدّس سرّه) وحاصله: [(۱)] أنّه يرى أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون الأثر المطلوب الـذى يُراد إثباته بإجراء الاستصـحاب مترتّباً على واقع المستصـحب، وأمّا إذا كان مترتباً على الشك فى الواقع، أو كـان مترتبـاً على واقع المستصـحب والشك به. أى المترتب على الجامع بين الشك به وبين الواقع، فيقول هنا لا مجال لجريان الاستصـحاب، والسرّ فى ذلك أنّ الأثر إن كان مترتباً على واقع المستصـحب؛ حينئذٍ لا محذور فى جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصـحاب حينئذٍ يحرز لى هذا الواقع تعبّداً، لغرض ترتيب أثره عليه، هذا شـىء معقول فى الاستصـحاب، أنّ الاستصحاب يحرز لى العداله لغرض ترتيب أثرها؛ لأنّ أثر العداله يترتب على واقع العداله، وأنّا ليس لى علم بواقع العداله، الاستصحاب يحرز لى هـذا الواقع تعبّداً، ومعنى إحراز هذا الواقع تعبّداً هو ترتيب الأثر الشـرعى المترتب على واقع العداله؛ لأنّ التعبّد بالموضوع من قبل الشارع معناه قهراً هو التعبّد بإثره المترتب عليه شـرعاً، فيجرى الاستصـحاب هنا ولا محذور فى ذلك. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر الـذى يُراد إثباته بالاستصـحاب هو مترتب على الشك بالواقع، ومجرّد كون الإنسان بهـذا الواقع يترتب هـذا الأثر، لكن حينئـذٍ لا مجـال لجريـان الاستصـحاب؛ بـل لا ـ يُعقـل جريـانه؛ لأـنّ من قبيل تحصـيل الحاصل؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر يترتب على الشـك بالواقع، بمجرّد أن يكون الإنسان شاك بهذا الواقع، أى شىء كان هذا الواقع، يترتّب هذا الأثر.

فإذن: هـذا يثبت بمجرّد الشك. فما معنى إجرائى للاستصـحاب لإحراز الواقع حتّى أرتّب عليه هذا الأثر الذى هو بحسب الفرض يترتّب على مجرّد الشـك ؟ هـذا تحصـيل للحاصـل، الأـثر ثـابت بمجرّد الشـك فى الواقع بحسب الفرض، فـإجراء الاستصـحاب لإحراز الواقع تعبّـداً، ثمّ ترتيب هذا الأثر عليه، هذا يكون تحصـيلاً للحاصل؛ بل يقول الميرزا(قدّس سرّه) أنّ هذا من أردأ أنحاء تحصـيل الحاصل؛ لأنّ هـذا تحصـيل بالتعبّـد للحاصل بالوجـدان، وهـذا من أردأ أنواع تحصـيل الحاصل. فأنّ تحصـيل الحاصـل بالوجدان بالوجدان، هذا حال تحصيل الحاصل بالتعبّد بالتعبّد هذا تحصيل الحاصل، لكن أنْ تحصّل الحاصل بالوجدان، تحصّله بالتعبّـد هـذا من أردأ أنواع تحصـيل الحاصل، وهذا هو الحاصل فى المقام؛ لأنّ الأثر ثابت بالوجدان؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر أثر للشك، فإذن: الأمر الحاصل بالوجـدان، أنت تريـد أنْ تحصّـله بالاستصـحاب، فهـذا تحصـيل للأمر الحاصل بالوجدان، تحصـيله بالتعبّد، وهذا من أردأ أنواع تحصيل الحاصل.

۱- (۱) أجود التقريرات، تقرير بحث النائينى للسيد الخوئى، ج ۲، ص ۲۸۱.

ونفس الكلام يُقال فى ما إذا فرضنا أنّ الأثر ليس أثراً لخصوص الشك؛ بل هو أثر للجامع بين الشك وبين الواقع، إذا كان الأثر يترتب على كلٍ من الواقع، وأيضاً يترتّب على الشك به، أيضاً يقول يلزم من جريان الاستصحاب تحصيل الحاصل؛ لأنّ المفروض هنا أنّ الأثر يترتب على الشك، ولو باعتباره فرداً للجامع الذى يترتب عليه الأثر، لكن بالنتيجه عندما يكون هناك شك يكون الأثر ثابتاً، فما معنى تحصيل هذا الأثر بالاستصحاب ؟ هذا أيضاً تحصيل للأمر الحاصل بالوجدان، بالتعبّد، وهذا من أردأ أنواع تحصيل الحاصل.

نعم، إذا كان الأثر أثراً للواقع، هذا لا يترتب إلّا على واقع المستصحب؛ حينئذ المكلّف قبل إجراء الاستصحاب لم يثبت عنده شىء بالوجدان؛ لأنّ الأثر ليس أثراً للشك بحسب الفرض، لا ـ بما هو هو، ولا بما هو مصداق للجامع الذى يترتب عليه الأثر، وإنّما الأثر أثر لواقع المستصحب، وهذا المكلّف الشاك ليس لديه علم بواقع المستصحب، فلا يكون الأثر ثابتاً. إذن: لا ضير ولا محذور من إجراء الاستصحاب لإحراز الواقع بالتعبّد، ثمّ إثبات أثره؛ لأنّ إثبات أثره لا يكون من باب تحصيل الحاصل.

يقول الميرزا(قدّس سّره): ما نحن فيه من هذا القبيل، يعنى فى ما نحن فيه نريد أنْ نجرى الاستصحاب لإثبات أثرٍ هو من آثار الشك فى الواقع، أو على أفضل التقادير هو من آثار الجامع بين الشك وبين الواقع؛ فحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب، ولا معنى لجريان الاستصحاب؛ لأنّ الغرض من إجراء استصحاب عدم التكليف فى المقام بصيغه السابقه هو التأمين من ناحيه العقاب، الغرض هو نفى العقاب، هذا المكلّف يحتمل التكليف، فيجرى استصحاب عدم التكليف، لغرض نفى العقاب والتأمين من ناحيه العقاب المحتمل. نقول: هذا التأمين ثابتٌ بالشك، فبمجرّد الشك فى التكليف يقال بقبح العقاب بلا بيان، وتؤمنه هذه القاعده من ناحيه العقاب. التأمين الذى هو الأثر الذى يراد إثباته بالاستصحاب هو ثابت بمجرّد الشك فى التكليف بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ۲۸۵

إذن: لا معنى لأنْ يجرى المكلّف الاستصحاب لإحراز عدم التكليف تعبّداً، لكى يرتّب التأمين على ما أحرزه وهو عدم التكليف تعبّداً؛ لأنّه من تحصيل الحاصل؛ لأنّ التأمين ثابت بمجرّد الشك فى الواقع؛ لأنّ القاعده العقليه تؤمّن من ناحيه العقاب عند عدم العلم به.

إذن: الأثر الذى يُراد إثباته بالاستصحاب هو ليس من آثار الواقع، وإنّما هو من آثار الشك فى الواقع، فهو ثابت بمجرّد الشک، فإحرازه بالاستصحاب يكون تحصيلاً للحاصل؛ فلذا نقول هذا الوجه من الاستصحاب لا يجرى فى المقام. هذا ما ذكره المحقق النائينى(قدّس سرّه). ثمّ مثّل لذلک بمسأله التشريع المحرّم، إسناد شیءٍ إلى الشارع، مرّه نقول أنّ موضوع حرمه الإسناد هو ما لم يُعلم أنّه من الدين، كل شیء لا تعلم أنّه من الدين يحرم إسناده إلى الدين، وهذا معناه أنّ حرمه الإسناد تترتب على مجرّد الشك فى أنّ هذا من الدين، أو ليس من الدين ؟ فإذا شك المكلّف فى أنّ هذا من الدين، أو لا، وأراد أن يجرى استصحاب أنّ هذا ليس من الدين، أى استصحاب عدم التكليف، لإحراز أنّ هذا ليس من الدين؛ لكى يرتّب الأثر، وهو حرمه الإسناد. يقال: هذا تحصيل للحاصل؛ لأنّ حرمه الإسناد ثابته بمجرّد الشك بأنّ هذا من الدين، أو ليس من الدين ؟ إذن: لا حاجه؛ بل لا معنى لأنْ تحرز بالاستصحاب أنّه ليس من الدين حتّى ترتّب هذا الأثر مع أنّه مترتّب على مجرّد الشک، ونفس الكلام إذا قلنا أنّ موضوع حرمه الإسناد هو الأعم من الشك ومن العلم بأنّ هذا ليس من الدين الواقع، أى أعم من الشك والواقع، يعنى كما يحرم إسناد ما لا يعلم أنّه من الدين إلى الدين، كذلك يحرم إسناد ما يعلم أنّه ليس من الدين إلى الدين، هذا موضوعه الأعم، فيجرى نفس الكلام؛ لأنّه بالنتيجه بمجرّد الشك يترتب هذا الأثر ويثبت، وهو حرمه الإسناد، ولو باعتبار أنّ الشك أحد فردى الجامع الذى يترتب عليه هذا الأثر، والفرد الآخر هو الواقع، أيضاً لا يجرى الاستصحاب، ويكون تحصيلاً للحاصل. وما نحن فيه من هذا القبيل.

هذا المطلب من الميرزا(قدّس سرّه) هو مطلب سيّال، وقد ذكره فی مواضع، حيث ذكره فی إجراء أصاله عدم الحجّيّه عند الشک فی الحجّيه، أيضاً استشكل بهذا الإشكال، فقال: لا داعی لإجراء استصحاب عدم الحجيّه؛ لأنّه يكفی فی التعذير مجرّد الشک فی الحجيّه، وإلاّ ـ ما هو الغرض من استصحاب عدم الحجّيه المتيقن سابقاً ؟ الشک فی أنّه حجّه أو لا ـ؟ نقول ما هو الغرض من استصحاب أصاله عدم الحجّيه ؟ هو التأمين، ونفی المنجزيه، ونفی المنجزيه هذا هو من آثار الشک فی الحجّيه؛ لما تقدّم من أنّ الشک فی الحجّيه مساوق للقطع بعدمه، فبمجرّد أنک تشک فی الحجّيه، فعدم المنجزيه يكون ثابتاً. فإذن: لا داعی لاستصحاب عدم الحجيه لإثبات عدم المنجزيه. هذا تحصيل للحاصل. وأيضاً يذكره فی إجراء أصاله الاشتغال عند الشک فی الاشتغال، هل تجری ؟ يمكن أن يقول الإنسان: أنا قطعاً فی زمان ما كان المتيقن هو عدم الاشتغال بالتكليف، ولو علی نحو التكليف المجعول، بمعنی فعليه التكليف، فهل يجری استصحاب عدم الاشتغال ؟ فأشكل بنفس الإشكال السابق، من أنّه لا ـ معنی لإجراء عدم الاشتغال، وإنّما بمجرّد الشک فی الاشتغال يثبت الأثر الذی هو التأمين من ناحيه التكليف المحتمل، وهذا يثبت بمجرّد الشک فی اشتغال الذمه بالتكليف، فلا داعی للاستصحاب؛ بل لا معنی للاستصحاب.

خلاصه الفكره: أنّ الأثر الذی يُراد ترتيبه علی الاستصحاب إنْ كان يترتب علی الشک بالواقع، أو علی الجامع بين الشک والواقع، هنا لا يجری الاستصحاب؛ لأنّه يكون تحصيلاً للحاصل؛ بل من أردأ أنواع تحصيل الحاصل.

هذا ما ذكره المحقق النائينی(قدّس سرّه) كاعتراضٍ ثانٍ، وكما تری أنّ هذا الاعتراض لا يختص بتقريب دون تقريب، وإنّما يجری فی كل التقريبات السابقه.

السيد الخوئی(قدّس سرّه) أجاب عن هذا الاعتراض كما فی المصباح (۱) ، كما هو ظاهر عبارته، أنّ هذا الإشكال إنّما يصح فی حاله ما إذا كان الأثر مترتباً على الشك، الأثر الذی يُراد إثباته بالاستصحاب كان أثراً للشك، ومترتبّاً على الشك وحده خاصه؛ لما ذكر المحقق النائينی(قدّس سرّه) من أنّه بمجرّد الشك يكون هذا الأثر ثابتاً بالوجدان، فإذن: لا معنی لتحصيله بالتعبّد، وبالاستصحاب، وأمّا إذا كان الأثر ثابتاً للجامع ، فهنا لا يرد الإشكال، المحقق النائينی(قدّس سرّه) قال بأنّ إشكال تحصيل الحاصل يرد سواء كان الأثر مترتباً على الشك فقط، أو كان مترتباً على الجامع بين الشك وبين الواقع. بينما السيد الخوئی(قدّس سرّه) يقول: أنّ الإشكال يرد إذا كان الأثر مترتباً على الشك فقط، ولا يرد فی الحاله الثانيه، وهو يری أنّ ما نحن فيه من قبيل الحاله الثانيه؛ فلذا هو دفع إشكال تحصيل الحاصل بهذا الجواب. والحاله الثانيه هی أنْ يكون الأثر مترتباً على الجامع بين الشك وبين الواقع، هذا الأثر كما هو أثر للشك هو أثر أيضاً للواقع، يقول(قدّس سرّه) : هنا لا يلزم تحصيل الحاصل؛ باعتبار أنّ الاستصحاب إذا جری، ظرف جريان الاستصحاب هو ظرف وصول الواقع إلى المكلّف، وإذا وصل الواقع إلى المكلّف يرتفع الشك، وإذا ارتفع الشك؛ فحينئذٍ لا يكون الأثر ثابتاً؛ لأنّ الأثر إنّما يثبت باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذه القاعده موضوعها الشك، فإذا أجری المكلّف استصحاب عدم التكليف، يعنی هو أحرز الواقع، أی أحرز عدم التكليف، يعنی هو أحرز الواقع تعبّداً بواسطه الاستصحاب، وهذا يرفع الشك فی الواقع، الشك فی أنّه هل يوجد تكليف، أو لا يوجد؛ لأنّ الاستصحاب يقول أنت محرز لعدم التكليف عندما تجری استصحاب عدم التكليف. إذن: هو إحراز للواقع، ورافع للشك، وإذا كان رافعاً للشك يكون رافعاً لموضوع التأمين الثابت بقاعده قبح العقاب بلا بيان، واضح أنّ الاستصحاب يرفع حاله الشك؛ لأنّ الاستصحاب يعتبر إحراز للمستصحب تعبّداً، فإذا كان المستصحب هو عدم التكليف، فيكون المكلّف محرزاً لعدم التكليف، فإذا كان محرزاً لعدم التكليف بالتعبّد، معناه يرفع الشك، فإذا ارتفع الشك؛ فحينئذٍ لا يبقى شك، وإذا ارتفع الشك يرتفع الحكم المترتب عليه، وهو التأمين؛ لأنّ التأمين بقاعده قبح العقاب بلا بيان مترتب على الشك، فإذا ارتفع موضوعها فهی أيضاً ترتفع، فإثبات التأمين بالاستصحاب ليس تحصيلاً للحاصل؛ لأنّ الاستصحاب بجريانه يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، يرفع موضوع التأمين، وإذا ارتفع موضوع التأمين، يرتفع التأمين بطبيعه الحال، وإذا ارتفع التأمين؛ فحينئذٍ لا بأس بجريان الاستصحاب لإثبات تأمينٍ، ولا يلزم من ذلک تحصيل للحاصل؛ إذ لا يوجد حاصل فی المقام حتّی يقال بأنّه يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل.

۱- (۲) مصباح الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للبهسودی، ج ۲، ص ۲۹۵.

وبعباره أخرى: أنّ التأمين بعد إجراء الاستصحاب يكون ثابتاً بالتعبّد لا بالوجدان حتّى يلزم تحصيل الحاصل، فتحصيل الحاصل إنّما يلزم إذا كان التأمين والبراءه ثابته بالوجدان، فيلزم من تحصيلها بالتعبد بالاستصحاب تحصيل الحاصل؛ لأنك تحصّل شيئاً بالتعبّد وهو ثابت بالوجدان، مثل هذا إنّما يصح إذا كان الأثر مترتب على الشك خاصّه، هذا صحيح، شيء ثابت بالوجدان، والشک موجود، وأنت تحصّله بالاستصحاب، وأمّا إذا كان مترتباً على الشک وعلى الواقع، أى على الجامع بينهما؛ فحينئذٍ يجرى الاستصحاب فيرفع الشك؛ لأنّ الاستصحاب أحراز للواقع تعبّداً، والإحراز التعبّدى للواقع يلغى الشك تعبّداً، وإذا يلغى الشک، فهو يلغى التأمين الذى موضوعه الشک، وإذا ألغى التأمين الذى موضوعه الشک، فالتأمين الذى يثبت هو تأمين تعبّدى بالاستصحاب، وليس تأميناً ثابتاً بالوجدان يُراد إثباته بالتعبّد الاستصحابى، وهذا من نتائج حكومه الاستصحاب على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فعندما يكون الاستصحاب حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ورافعاً لموضوعها تعبّداً؛ حينئذٍ يأتى هذا الكلام، إذن: لا يوجد شک بالتعبّد.

إذن: لا يوجد تأمين ثابت بالوجدان بقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ الاستصحاب يرفع موضوع هذه القاعده بالتعبّد ويكون حاكماً عليها ورافعاً لموضوعها. فلا نستطيع أنْ نقول أنّ هذا التأمين الذى نثبته بالاستصحاب تحصيل للحاصل؛ إذ لا يوجد حاصل بالوجدان حتّى نقول أنّ إثبات التأمين بالاستصحاب تحصيل لما هو حاصل بالوجدان؛ لأنّ موضوع القاعده ارتفع، والقاعده ارتفعت، والاستصحاب كان حاكماً على القاعده ورافعاً لموضوعها، وبالتالى لا يكون هناك تأمين ثابت بالوجدان عند الشک؛ لأنّه لا شک بالتعبّد؛ لأنّ الاستصحاب رفع الشک تعبّداً، وإذا رفع الشک رفع التأمين، فيثبت تأمين بالاستصحاب، وهذا تأمين تعبّدى، وليس فيه تحصيل لما هو حاصل بالوجدان. ويقول: بأنّ ما نحن فيه هو من هذا القبيل، ما نحن فيه ليس من قبيل الأثر الذى يُراد إثباته بالاستصحاب، وهو ثابت للشک فقط حتّى يرد فيه إشكال تحصيل الحاصل، وإنّما ما نحن فيه أثر يُراد إثباته بالاستصحاب وهو ثابت للجامع بين الشک وبين الواقع، باعتبار أنّ الأثر كما تقدم الذى يُراد إثباته باستصحاب عدم التكليف هو التأمين من ناحيه التكليف، أو بعباره أخرى: هو عدم العقاب، والتأمين من ناحيه العقاب، ومن الواضح أنّ التأمين من ناحيه العقاب من آثار الجامع بين الشک وبين عدم التكليف، ولا نستطيع القول أنّ التأمين من آثار الشک فقط؛ بل هو من آثار عدم التكليف، فالمكلّف إذا علم بعدم التكليف فهنا يوجد تأمين؛ بل التأمين هنا أولى من أنْ يثبت فى حاله الشک بالتكليف، عند عدم التكليف هناک تأمين، وعند الشک بالتكليف أيضاً هناک تأمين، وهذا معناه أنّ التأمين من آثار الجامع بين الشک وبين عدم التكليف الواقعى، فإذا أحرز المكلّف بالاستصحاب عدم التكليف الواقعى؛ حينئذٍ يكون هذا الاستصحاب حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ورافعاً للشک، فالتأمين الذى يثبت بالاستصحاب ليس تحصيلاً للحاصل؛ لأنّه ليس هناک تأمين ثابت بالوجدان موضوعه الشک حتّى يقال أنّ تحصيل التأمين بالاستصحاب تحصيل لما هو حاصل بالوجدان.

فإذن: يدخل ما نحن فيه فی الحاله الثانيه، وفی الحاله الثانيه لا يلزم تحصيل الحاصل. هذا ما يُفهم من كلامه فی مقام الجواب عن الاعتراض الثانی، وبالتالی تخلّص من الإشكال بادعاء أنّ ما نحن فيه لا يلزم منه إشكال تحصيل الحاصل.

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

كان الكلام فی الاعتراض الثانی وجواب السيد الخوئی(قدّس سرّه) عنه، وقبل أنْ ندخل فی جواب السيد الخوئی(قدّس سرّه)، نشير إلی أصل الاعتراض الثانی، يبدو من كلمات المحقق النائينی(قدّس سرّه) أنّه يريد أنْ يقول: أنّ إجراء استصحاب عدم التكليف لإثبات البراءه يلزم منه تحصيل الحاصل. ويبدو من كلامه أنّه يری أنّ الإشكال واردٌ، سواء قلنا أنّ الأثر يترتب علی الشك فقط، أو أنّ الأثر يترتب علی الجامع بين الشك والواقع، فی كلا الموردين يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل، بينما لا يلزم هذا الإشكال إذا كان الأثر الذی يُراد إثباته بالاستصحاب أثراً للواقع فقط كما لو فرضنا أنّ جواز الاقتداء من آثار العداله الواقعيه، فإذا شككنا فی عداله شخصٍ، وكان سابقاً عادلاً، يجری استصحاب العداله لإثبات الأثر، وهو جواز الاقتداء به، ولا يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ هذا الأثر ليس ثابتاً بقطع النظر عن الاستصحاب حتّی يقال أنّه بإجراء الاستصحاب لإثباته يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ هذا الأثر ليس من آثار الشك حتّی يقال هو ثابت، فإجراء الاستصحاب لإثباته هو تحصيل للحاصل، وإنّما هو من آثار الواقع، فإذا جری الاستصحاب وأحرزت الواقع أُرتّب هذا الأثر ولا يلزم منه تحصيل الحاصل، وأمّا إذا كان الأثر أثر للشك فقط، أو للجامع بين الشك والواقع؛ فحينئذٍ يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل.

هذا ظاهر كلام المحقق النائينی(قدّس سرّه)، والظاهر أنّ مقصوده فی ترتّب هذا الإشكال فی صوره فرض كون الأثر أثراً للشك فقط، أنّه علی تقدير أنْ نجری الاستصحاب لإثبات ذلك الأثر، هذا يلزم منه تحصيل الحاصل؛ لأنّ ذلك الأثر من آثار الشك، والشك موجود، فالأثر موجود، فإجراء الاستصحاب لإثبات ذلك الأثر يكون تحصيلاً للحاصل، ولا يريد أنْ يقول أنّ الاستصحاب يجری، لكن يمنع منه مسأله تحصيل الحاصل، وإنّما القضيه تقديريه؛ لأنّه قد يقال: أنّ إجراء الاستصحاب عندما يكون الأثر أثراً للشك فقط، أصلاً لا مجال له، بقطع النظر عن مسأله تحصيل الحاصل، أصلاً لا معنی لإجراء الاستصحاب فی المقام؛ لأنّنا نفترض أنّ الأثر أثر للشك فقط، وليس أثراً لعدم التكليف وللشك، فأنا لا أثبت الشك حتّی يقال أنّ الاستصحاب يثبت موضوع الأثر فيترتب الأثر، وإنّما أثبت عدم التكليف بأنْ أجری استصحاب عدم التكليف، والأثر ليس من آثار عدم التكليف، وإنّما هو من آثار الشك فی التكليف، وليس من آثار عدم التكليف حتّی يتعقَل جريان استصحاب عدم التكليف لإثبات ذلك الأثر ثمّ بعد ذلك نشكل عليه بأنّ هذا تحصيل للحاصل، أساساً الاستصحاب لا معنی له عندما يكون الأثر أثراً للشك؛ لأنّك تأخذ أثراً لشيءٍ، وأنت تستصحب شيئاً آخراً لإثبات ذلك الأثر الذی هو ليس أثراً للمستصحب، هذا لا معنی له.

المحقق النائينی(قدّس سرّه) ليس ناظراً إلی هذا، وإنّما يريد أنْ يقول: من يريد إجراء الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يلزم تحصيل الحاصل، سواء كان هذا الأثر اثراً للشك، أو كان أثراً للجامع بين الشك والواقع، وحتّی فی صوره كون الأثر أثراً للشك فقط،

من يصر على إجراء الاستصحاب لإثبات هذا الأثر، هذا تحصيل للحاصل؛ لأنّ الشك موجود، فالأثر ثابت، فيكون إجراء الاستصحاب لإثبات ذلك الأثر تحصيلاً للحاصل، وإنْ كان الاستصحاب في حدِّ نفسه لا معنى لجريانه لما قلنا.

ص: ٢٩١

السید الخوئی(قدّس سرّه) کما بیّنّا فی الدرس السابق یقول: أنّ هذا الإشکال واردٌ فی صوره ما إذا کان الأثر أثراً للشک فقط، یلزم تحصیل الحاصل. وأمّا إذا کان الأثر أثراً للجامع بین الشک وبین الواقع، فهنا لا ـ یلزم من إجراء الاستصحاب تحصیل الحاصل؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر أثر لکلٍ من الواقع والشک، فلا محذور من إجراء استصحاب عدم التکلیف لغرض إثبات ذلک الأثر؛ لأنّ ذلک الأثر کما هو أثر للشک أیضاً هو أثر لعدم التکلیف الواقعی، فلا مانع من إجراء استصحاب عدم التکلیف لإثبات عدم التکلیف الواقعی ظاهراً تعبّداً لکی یترتب علیه هذا الأثر.

فإنْ قلت: یلزم من هذا تحصیل الحاصل.

یقول(قدّس سرّه): هذا لا یلزم منه تحصیل الحاصل، فتحصیل الحاصل إنّما یلزم إذا لم یکن هذا الاستصحاب رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلاـ بیان؛ لأنّ الشک موجود، فالقاعده موجوده وتثبت التأمین، فیکون إجراء الاستصحاب لإثبات التأمین تحصیلاً للحاصل. وأمّا حیث یکون الاستصحاب حاکماً علی قاعده البراءه العقلیه، ورافعاً لموضوعها تعبّداً؛ لأنّک باستصحاب عدم التکلیف تکون محرزاً لعدم التکلیف، فلا یکون هناک شک بالتعبّد، فإذا ارتفع الشک ارتفع موضوع القاعده، وإذا ارتفع موضوع القاعده، فلا یکون هناک تأمین بالقاعده، فالتأمین الذی یثبت ببرکه جریان الاستصحاب لا یلزم منه تحصیل الحاصل .
هذه خلاصه جواب السید الخوئی(قدّس سرّه) عن الاعتراض الثانی، وهو یری بأنّ ما نحن فیه هو من هذا القبیل، ما یُراد إثباته بالاستصحاب هو التأمین ونفی العقاب، وهذا لیس من آثار الشک فقط حتّی یلزم من إجراء الاستصحاب تحصیل الحاصل، وإنّما هو من آثار الجامع بین الشک وبین عدم التکلیف، وعدم العقاب کما یترتب علی الشک فی التکلیف بقاعده قبح العقاب بلا بیان، کذلک یترتب علی عدم التکلیف، فعدم التکلیف أیضاً یثبت التأمین وعدم العقاب.

إذن: التأمين وعدم العقاب، وهو الأثر الذی یُراد إثباته بالاستصحاب هو من آثار الجامع بین عدم التکلیف الواقعی ـــــــــــــ وهو مقصودنا من الواقع عندما نقول الواقع فی محل الکلام ـــــــــــــ وبین الشک فی التکلیف، کل منهما یترتب علیه التأمین ونفی العقاب، وما نحن فیه هو من هذا القبیل. یقول (قدّس سرّه): وقد عرفت أنّ ما نحن فیه إذا کان من هذا القبیل لا یلزم من إجراء الاستصحاب لإثبات التأمین ونفی العقاب تحصیل الحاصل. لأنّه لا یوجد حاصل؛ لأنّ الاستصحاب حاکم علی قاعده قبح العقاب بلا بیان.

ویظهر منه (قدّس سرّه) أنّه یرید أنْ یقول: الاستصحاب مع البراءه العقلیه حاله حال الاستصحاب مع البراءه الشرعیه، ومع قاعده الطهاره، فلا نقول أننّا إذا أجرینا قاعده الطهاره یلزم تحصیل الحاصل؛ لأنّ قاعده الطهاره موجوده، والآثار تترتب بلا حاجه إلی ملاحظه الحاله السابقه، فقاعده الطهاره هی التی تحکم بطهاره هذا الشیء، فلا یقال أننّا نستصحب الطهاره المتیقنه سابقاً لإثبات عدم العقاب، أو المعذریه؛ لأنّ المعذریه ثابته بقاعده الطهاره، فیلزم من إجراء استصحاب الطهاره تحصیل الحاصل واللّغویه؛ لأنّ طهاره الثوب ثابته بقاعده الطهاره، فیقول (قدّس سرّه): المانع منه هو من هذا القبیل، کما أنّه هناک لا إشکال فی جریان الاستصحاب، ویکون حاکماً علی قاعده الطهاره، ورافعاً لموضوعها، ولم یستشکل أحدٌ فی أنّه تحصیل للحاصل، فکذلک ما نحن فیه، کذلک الاستصحاب بالنسبه إلی قاعده البراءه العقلیه، وهکذا الحال بالنسبه للبراءه الشرعیه، حیث لا أحد یستشکل فی جریان الاستصحاب فی موارد البراءه الشرعیه، مع أنّ البراءه الشرعیه أیضاً تثبت التأمین وعدم العقاب، لکن مع ذلک یجری الاستصحاب، ولا أحد یقول أنّ هذا الاستصحاب یلزم منه تحصیل الحاصل، وإنّما یجری الاستصحاب ویکون حاکماً علی البراءه الشرعیه، ورافعاً لموضوعها، وحاکماً علی قاعده الطهاره ورافعاً لموضوعها، وأیضاً فی محل الکلام یکون حاکماً علی البراءه العقلیه ورافعاً لموضوعها، وفی کل هذه الحالات لا یلزم من جریان الاستصحاب تحصیل الحاصل.

لوحظ على هذا الكلام للسيد الخوئى(قدّس سرّه):

أولاً: ملاحظه اصطلاحيه، أنّ الحكومه التى ذكرها لا تصح فى محل الكلام، يعنى فى الاستصحاب بالنسبه إلى البراءه العقليه التى هى محل كلامنا. قد تصح فى الاستصحاب بالنسبه إلى البراءه الشرعيه، وفى الاستصحاب بالنسبه إلى قاعده الطهاره، فيصح أنْ نقول أنّ الاستصحاب حاكم على هذه القواعد والأصول الشرعيه، ورافع لمضمونها، والحكومه لها معنىً مقبول حينئذٍ؛ باعتبار أنّنا نفترض أنّ هذه القواعد والأصول شرعيه، وليست عقليه، فإذا كانت هذه القواعد والأصول شرعيه، فهى بيد الشارع بما هو شارع، فيوسّع من موضوعها، أو يضيّق منه، فإذا رأى أنّ من المصلحه أنْ يضيّق من موضوعها، فأنّه يضيّق من موضوعها، وهذا هو معنى أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على البراءه الشرعيه، أو حاكماً على قاعده الطهاره، بأنّ يرفع موضوعها، وهذا تضييق لموضوع قاعده الطهاره، وهذا بيد الشارع؛ لأنّها قاعده شرعيه، فيجعل الشارع الدليل حاكماً على قاعده الطهاره بأنْ يضيّق من موضوعها، ويجعل الاستصحاب حاكماً على قاعده البراءه الشرعيه بأنْ يضيّق من موضوعها، ويقول أنّها لا تشمل موارد وجود حاله سابقه، وهذا معناه أنّه يرفع موضوعها، هذه الحكومه معقوله، وهو معنى الرفع التعبّدى وتضييق دائره الدليل المحكوم تعبّداً، فالحكومه تكون معقوله.

وأمّا بالنسبه للبراءه العقليه فلا معنى للحكومه فيها؛ لأنّها قاعده عقليه صرفه ليس لها ارتباط بالشارع بما هو شارع، وليس موضوع هذه القاعده بيد الشارع بما هو شارع، حتّى يوسّع من موضوعها، أو يضيّق منه، والحكومه تعنى تضييق دائره موضوع دائره الدليل المحكوم، وقاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليه صرفه، وموضوعها ليس بيد الشارع حتّى نقول أنّ الشارع يجعل الاستصحاب حاكماً عليها، يعنى رافعاً لموضوعها، لا معنى لهذا، فهذه قاعده عقليه ولابدّ أنْ نرجع فيها للعقل، ونرى أنّ موضوع هذه القاعده يرتفع بالاستصحاب أو لا ؟ فإذا كان لا يرتفع؛ فحينئذٍ لا يكون الاستصحاب مقدّماً على هذه القاعده أصلاً، ويكون موضوعها محفوظاً حتّى مع جريان الاستصحاب، أمّا إذا أدرك العقل أنّ موضوع هذه القاعده يرتفع بالاستصحاب؛ فحينئذٍ يكون الاستصحاب وارداً على القاعده وليس حاكماً؛ ولذا قلنا أنّ هذه الملاحظه اصطلاحيه، أنّ التعبير فى المقام لا ينبغى أنْ يكون بالحكومه، وأنّ الاستصحاب يرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان تعبّداً، هذه الحكومه لا معنى لها؛ لأنّها قاعده عقليه موضوعها ليس بيد الشارع بما هو شارع، وإنّما المعقول فيها الورود، على تقدير أنْ يكون موضوع القاعده مرتفعاً بالاستصحاب، فإذا ارتفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بالاستصحاب، فالاستصحاب يكون وارداً عليها وليس حاكماً. أمّا إذا قلنا بعدم ارتفاع موضوع القاعده بالاستصحاب، فلا يكون الاستصحاب حاكماً، ولا وارداً عليها.

ثانیاً: أنْ یقال أنّ الصحیح فی المقام هو أنّ الاستصحاب لیس حاکماً علی قاعده قبح العقاب بلا بیان، ولا وارداً علیها. أمّا أنّه لیس حاکماً فلِما تقدّم من انّ قاعده قبح العقاب بلا بیان قاعده عقلیه ولیست شرعیه، وموضوعها لیس بید الشارع بما هو شارع حتّی یجعل الاستصحاب رافعاً لهذا الموضوع تعبّداً، فالاستصحاب لیس حاکماً علی القاعده. کما أنّه لیس وارداً علی القاعده، بمعنی أنّ موضوع القاعده یبقی محفوظاً بالرغم من جریان الاستصحاب، باعتبار أنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بیان یمکن أنْ یُفسّر بتفسیرین، مرّه نقول أنّ موضوع القاعده هو عدم البیان مطلقاً، یعنی عدم البیان علی التکلیف، وعدم البیان علی عدم التکلیف، وهذا معناه أنّ البیان علی التکلیف یرفع موضوع القاعده رفعاً حقیقیاً، ولیس تعبّدیاً، فهنا الورود یتحقق، کما أنّ البیان علی عدم التکلیف أیضاً یکون رافعاً لموضوع القاعده؛ لأنّ موضوع القاعده هو عدم البیان مطلقاً، فالبیان مطلقاً یکون رافعاً لعدم البیان مطلقاً، سواء کان هذا البیان بیاناً للتکلیف، أو بیاناً لعدم التکلیف. بناءً علی هذا یکون الاستصحاب وارداً؛ لأنّ استصحاب عدم التکلیف الحجّه المعتبر یعتبر إحرازاً وبیاناً لعدم التکلیف، فیکون رافعاً لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بیان؛ لأننّا قلنا أنّ موضوعها کما یرتفع ببیان التکلیف، یرتفع أیضاً ببیان عدم التکلیف.

ومرّه نقول: أنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بیان هو عدم بیان التکلیف، أی کلّما لم یتم عندک بیان علی التکلیف فالبراءه العقلیه تکون ثابته، فإذا قلنا هکذا؛ فحینئذٍ تأتی الملاحظه الثانیه التی تقول بأنّ هذا الموضوع لا یرتفع بالاستصحاب، وذلک أنّ موضوع القاعده الذی هو عدم بیان التکلیف یرتفع فقط ببیان التکلیف، ولا یرتفع ببیان عدم التکلیف؛ بل یبقی عدم بیان التکلیف محفوظاً بالرغم من قیام البیان علی عدم التکلیف، فیصح أنْ نقول لم یتم البیان علی التکلیف، فبالرغم من جریان الاستصحاب، وبالرغم من أنّ الاستصحاب یعتبر بیاناً علی عدم التکلیف یبقی موضوع القاعده محفوظاً ولا یرتفع بجریان الاستصحاب، وهذا معناه أنّ الاستصحاب علی هذا الوجه الثانی کما لا یکون حاکماً علی البراءه کما قلنا، کذلک لا یکون وارداً علیها ورافعاً لموضوعها.

ص: ۲۹۵

إذا تمّت هـذه النتيجه؛ فحينئـذٍ يسـجّل هـذا كاعتراضٍ على السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) نفسه؛ لأنّ الاستصـحاب لا يرفع موضوع القاعـده؛ بـل موضوع القاعـده محفوظ، وهو عـدم بيـان التكليف، فـإذا كـان محفوظـاً فلاـ معنى لأنْ نقول أنّ الاستصـحاب يرفع موضوع القاعده، ويرفع التأمين، فلا يلزم من إثبات التأمين بالاستصـحاب تحصيل الحاصل، كيف ؟ وقد أثبتنا أنّ موضوع القاعده محفـوظ، فالقاعـده تجرى، ويثبت بهـا التـأمين، فـترِد شـبهه المحقـق النـائينى(قـدّس سـرّه) من أنّه مع ثبوت التـأمين يكون إجراء الاستصـحاب لإثباته تحصـيلاً للحاصل. السـيد الخوئى(قـدّس سـرّه) كان يريـد أنْ يـدفع هـذه الشـبهه بأنّ القاعـده ارتفعت، وأنّ موضوعهـا ارتفع، فالقاعـده لاـ تجرى، فتكون محكومه للاستصـحاب، وبالتالى لا يوجـد تأمين مسـتفاد من القاعـده، فلا يلزم من إثبات التأمين بالاستصـحاب تحصيل الحاصل، لكن الصحيح هو أنّ الاستصحاب لا يرفع موضوع القاعده؛ لأنّ هذا الارتفاع مبنى على افتراض أنّ موضوع القاعـده هو اللا بيان مطلقاً الـذى يرتفع بالبيان على عدم التكليف كما يرتفع بالبيان على التكليف، بينما موضوع القاعده هو عدم البيان على التكليف، والتأمين يثبت عند عدم البيان على التكليف، وهذا لا يرتفع بالاستصحاب الذى هو بيـان على عـدم التكليف، فيعود إشـكال المحقق النـائينى(قـدّس سـرّه) كمـا كـان فى السابق من أنّه يلزم من إجراء الاستصـحاب تحصيل الحاصل.

والـدليل على أنّ موضوع قاعـده قبـح العقاب بلا بيان هو عـدم بيان التكليف، لا عـدم البيان مطلقاً، هو أننّا نرجع إلى عقولنا؛ لأنّ هـذه القاعده هى قاعده عقليه، وملاك هذه القاعده هو حقّ الطاعه للمولى، فى كل موردٍ يثبت له حق الطاعه؛ حينئذٍ يقول العقل لاـ مانع من العقاب، فالعقاب حينئـذٍ لا يكون قبيحاً، وفى كل موردٍ ليس له حق الطاعه، فالعقل يقول بأنّ العقاب يكون قبيحاً، أى أنّ التكليف إذا لم يثبت للمولى حق الطاعه بالنسبه إليه، فهـذا التكليف لاـ يوجب اسـتحقاق العقـاب، والعقاب عليه يكون عقاباً قبيحاً؛ لأنّ المولى ليس له حق الطاعه فى مثل هـذا التكليف، بقطع النظر عن التفاصـيل، عنـدما نرجع إلى حق الطاعه باعتباره من مـدركات العقـل، حق الطـاعه منوط بـالوصول، فـإذا وصـل التكليف فـأنّ حق الطـاعه يكون ثابتاً، وبالتالى لا يكون العقاب على مخالفته عقاباً قبيحاً، أمّا إذا لم يصل التكليف، فحق الطاعه لا يكون ثابتاً، وبالتالى يكون العقاب على مخالفته عقاباً قبيحاً.

ص: ۲۹۶

إذن: موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان التى هى مبتيّه على حق الطاعه هو عدم وصول التكليف وبيانه، التكليف الواصل فيه حق الطاعه، ويحق للمولى العقاب على مخالفته، والتكليف غير الواصل ليس فيه حق الطاعه، ويقبح العقاب على مخالفته. فموضوع القاعده هو عدم بيان التكليف، وليس عدم البيان مطلقاً، بحيث يكون بيان عدم التكليف رافعاً لموضوع القاعده، كلا، وإنّما موضوع القاعده يبقى على حاله، ويقول: لم يصلك التكليف، وإنْ أحرزت عدمه، فإذا لم يصلك التكليف فأنا أحكم بالتأمين. غايه الأمر أنّ الاستصحاب إذا جرى، وقطعنا النظر عن مشكله تحصيل الحاصل، فسوف يثبت تأميناً إضافياً غير التأمين الذى يثبت بقاعده قبح العقاب بلا بيان، فيكون التأمين من جانبين، فقاعده قبح العقاب بلا بيان تثبت التأمين؛ لأنّ موضوعها محفوظ، وهو عدم وصول التكليف، واستصحاب عدم التكليف أيضاً يثبت تأميناً، هذا شىءٌ، وادعاء بأنّ الاستصحاب يرفع موضوع القاعده شىءٌ آخر، والذى كان يقوله السيد الخوئى(قدّس سرّه) بأنّ الاستصحاب يرفع موضوع القاعده، كلا؛ بل نقول أنّ موضوع القاعده محفوظ، والاستصحاب يجرى ـــــــ بقطع النظر عن إشكال تحصيل الحاصل ـــــــ ولا مانع من جريانه، والقاعده محفوظه، فيثبت التأمين من طرفين، من جهه قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومن جهه استصحاب عدم التكليف. لكن هذا كما قلنا شىءٌ آخر غير ما يقوله من أنّ الاستصحاب يكون رافعاً لموضوع القاعده حقيقه بحيث يكون وارداً على القاعده.

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

كان الكلام فى الاستدلال على البراءه بالاستصحاب، وتقريبات الاستصحاب المستَدل به على البراءه ثلاثه، وقلنا أنّ هذا الاستصحاب أعتُرض عليه باعتراضات بعضها مشتركه وبعضها مختصّه، وذكرنا الاعتراض الأوّل ودفعه، وانتهينا إلى الاعتراض الثانى للمحقق النائينى(قدّس سرّه) والذى قلنا أنّه اعتراض سيّال، ولا يختصّ بمحل الكلام، وحاصله: أنّه يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل؛ بل هو من أردأ أنواع تحصيل الحاصل؛ لأنّ الغرض من إجراء الاستصحاب هو إثبات التأمين، وإثبات المعذريه، ونفى العقاب، وهذا حاصل بقطع النظر عن الاستصحاب، باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بيان، فأنّها بمجرد الشك تكون مؤمّنه ومعذّره ونافيه للعقاب، فإجراء الاستصحاب لإثبات هذا الشىء الحاصل والموجود فعلاً بقطع النظر عنه، يكون تحصيلاً للحاصل.

ص: ۲۹۷

وقلنا أنّ هذا الإشكال أجيب عنه بعدّه أجوبه، وكلامنا كان فى جواب السيّد الخوئى(قدّس سرّه) عن هذا الإشكال، وكان حاصل جوابه هو: أنّه اعترف بالمحذور، وبلزوم تحصيل الحاصل فى صوره واحده، وهى صوره ما إذا كان الأثر الذى يُراد إثباته بالاستصحاب مترتّباً على الشك فقط، هذا يلزم من إجراء الاستصحاب فيه هذا المحذور؛ لأنّ الأثر مترتّب على الشك، فبالشك يحصل هذا الأثر ويتحقق التأمين؛ وحينئذٍ لا مجال لإثبات التأمين باستصحاب عدم التكليف؛ لأنّ التأمين أثرٌ للشك، والشك موجود بحسب الفرض، فإذا كان موجوداً، فإثباته بالاستصحاب يكون تحصيلاً للحاصل. وأمّا إذا فرضنا أنّ الأثر الذى يُراد إثباته كان مترتباً على الجامع بين الشك وبين واقع عدم التكليف؛ فحينئذٍ لا يرد هذا الإشكال، ولا يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل

الحاصل؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر ليس من آثار الشك فقط، وإنّما هو من آثار الواقع، فإذا جرى الاستصحاب بلحاظ الواقع؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر هو أثر للواقع، فلا مشكله فى إجراء استصحاب الواقع، بأنْ يجرى استصحاب الواقع لترتيب هذا الأثر الذى هو أثر للواقع بحسب الفرض، فإذا جرى استصحاب الواقع، فالمبرّ لجريانه هو لإثبات الأثر المترتب عليه بحسب الفرض؛ وحينئذٍ هذا الاستصحاب يكون حاكماً على قاعده قبح العقاب بلا بيان، ورافعاً لموضوعها؛ لأنّه بالاستصحاب سوف يصل الواقع إلى المكلّف، ومعنى وصول الواقع إلى المكلّف يعنى ارتفاع الشك تعبّداً بالحكومه، ومعنى ارتفاع الشك هو ارتفاع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإذا ارتفعت هذه القاعده؛ فحينئذ لا يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل، بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على الشك فقط، لا على الواقع والشك، أى على الجامع بينهما؛ حينئذٍ يكون إجراء الاستصحاب بلحاظ الواقع بلا مبرّ؛ لأنّ استصحاب الواقع هو لغرض إثبات التأمين الذى هو أثر للشك، والمفروض أنّ الشك حاصل بحسب الفرض، فيلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل.

ص: ٢٩٨

وقلنا أنّه قد اعترض على جواب السيد الخوئى(قدّس سرّه) وقد ذكرنا الاعتراض الأوّل فى الدرس السابق فلا نعيد. أمّا الاعتراض الثانى فهو أنّ الاستصحاب لا- يكون رافعاً لموضوع القاعده، لا بالحكومه، ولا بالورود. أمّا أنّه لا يكون رافعاً لموضوع القاعده بالحكومه، فباعتبار ما تقدّم من أنّ الحكومه تعنى التوسعه التعبّديه، أو التضييق التعبّدى، وهى إنّما تُتصوّر إذا كان موضوع الدليل المحكوم بيد الحاكم بما هو حاكم توسعه وضيقاً، رفعاً وإثباتاً، وهذا يُعقل فى الأدلّه الشرعيه والقواعد الشرعيه، أنْ يكون الاستصحاب حاكماً على أصاله الطهاره، وأنْ يكون حاكماً على البراءه الشرعيه؛ لأنّ البراءه الشرعيه بيد الشارع، وهو يستطيع أنْ يضيّق من موضوعها، وأنْ يوسّع منه، فالاستصحاب عندما يكون حاكماً على البراءه الشرعيه فأنّه يضيّق من موضوعها، وهذا التضييق بيد الشارع، فلا مشكله فيه، وأمّا فى مثل قاعده البراءه التى هى قاعده عقليه يدركها العقل، ولا ربط للشارع بما هو شارع بها، وليس بيده موضوعها توسعه وضيقاً، فلا معنى للحكومه، أى أنّ الاستصحاب لا يتقدّم على البراءه، ولا يرفع موضوع البراءه بالحكومه. وأمّا أنّه لا يرفع موضوع البراءه بالورود؛ فلأنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان إنْ قلنا أنّه عدم البيان على التكليف، فهذا الموضوع لا- يرتفع بالاستصحاب؛ بل يجتمع مع الاستصحاب، ويبقى موضوع القاعده وهو عدم بيان التكليف محفوظاً بالرغم من جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لا يتعارض معه، الذى يرفع موضوع القاعده إذا كان موضوعها هو عدم بيان التكليف هو فقط بيان التكليف، أمّا الاستصحاب فلا- يرفعه؛ لأنّ الاستصحاب ليس بياناً للتكليف؛ بل هو بيان لعدم التكليف، لكن بيان عدم التكليف لا يرفع موضوع القاعده؛ لأنّ موضوع القاعده هو عدم بيان التكليف، وهذا لا يرتفع إلّا ببيان التكليف. أمّا بيان عدم التكليف الذى يتحقق بالاستصحاب، فهذا لا يرفع موضوع القاعده؛ بل يبقى موضوع القاعده محفوظاً ومتحققاً بالرغم من جريان الاستصحاب.

فإذن: لا يتقدّم الاستصحاب على القاعده، ولا يرفع موضوعها حتّى يتمّ كلامه من أنّ الاستصحاب إذا رفع موضوع القاعده؛ فحينئذٍ لا يلزم تحصيل الحاصل. فإلى هنا يبقى كلام الميرزا(قدّس سرّه) كما هو، وهو أنّه يلزم من إجراء الاستصحاب فى المقام تحصيل الحاصل، من دون فرقٍ بين أنْ يكون الأثر مترتباً على الشك وحده، أو أنْ يكون مترتباً على الجامع بين الشك وبين الواقع، على كلا التقديرين يلزم من إجراء الاستصحاب تحصيل الحاصل؛ لأنّك تريد أنْ تثبت بالاستصحاب التأمين الثابت باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بيان.

هناك ملاحظه أخرى على كلام السيّد الخوئى(قدّس سرّه) وهى أنّه لا مجال لقياس المقام بالقواعد الشرعيه، فأنّه ذكر فى كلماته أنّ هذا من قبيل إجراء الاستصحاب فى مورد قاعده الطهاره، وإجراء الاستصحاب فى مورد البراءه الشرعيه، فلا مانع من إجراء الاستصحاب بالرغم من وجود قاعده الطهاره، وما نحن فيه هو من هذا القبيل، وسرّه ــــــ بحسب ما يقول هو ــــــــ أنّ الاستصحاب حاكم على قاعده الطهاره، وعلى أصاله البراءه الشرعيه، ورافعاً لموضوعها؛ ولذا لا يلزم من إجرائه تحصيل الحاصل؛ ولذا يقول: لا مشكله إطلاقاً فى إجراء الاستصحاب فى موارد قاعده الطهاره، فإذا كان الثوب معلوم الطهاره سابقاً وشككنا فى بقاء طهارته، فنستصحب طهاره الثوب، مع أنّ قاعده الطهاره أيضاً تجرى، وتثبت طهاره الثوب، ولم يقل أحد بلزوم تحصيل الحاصل، والسبب هو أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على قاعده الطهاره ورافعاً لموضوعها، وبالتالى لا يكون فى جريانه تحصيلًا للحاصل. هذه الملاحظه تقول هناك فرق بين القواعد والأصول الشرعيه، وبين ما نحن فيه، ففيما نحن فيه نحن نتحدّث عن البراءه العقليه، والأصل العقلى الذى هو قبح العقاب بلا بيان، فى تلك القواعد يمكن تصوّر أنّ الاستصحاب يتقدّم عليها ويرفع موضوعها بالحكومه، وإذا رفع موضوعها فلا مانع من جريان الاستصحاب من دون أنْ يلزم محذور فى جريانه، ولكن فى محل كلامنا الحكومه غير متصوّره فى المقام، وعلى تقدير أنْ يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع قاعده البراءه العقليه فيتعيّن الورود لا الحكومه، ليس فقط لما قلناه من أنّ هذه قاعده عقليه، وموضوعها ليس بيد الشارع، فلا معنى لرفعه أو وضعه تعبّداً من قِبل الحاكم؛ لأنّ هذه أمور مختصّه بما يكون رفعه ووضعه بيد الشارع بما هو شارع، وإنّما من جهه أنّ موضوع القاعده هو عدم البيان، والاستصحاب هو بنفسه يكون بياناً، وموضوع القاعده لا يرتفع باعتبار التعبّد بالمستصحب، وإنّما يرتفع بنفس التعبّد الاستصحابى، بنفس حجّيه الاستصحاب يرتفع موضوع قاعده البراءه؛ لأنّ موضوع القاعده هو عدم البيان، فلنقل أنّ موضوعها هو عدم البيان مطلقاً، وليس عدم بيان التكليف كما هو صحيح، لكن استصحاب عدم التكليف يعتبر بياناً لعدم التكليف، فعدم البيان يرتفع بالوجدان لا بالتعبّد حتّى نقول هذه حكومه ونقيس ما نحن فيه على تقدّم الاستصحاب على الأصول والقواعد الشرعيه، وإنما فى المقام يتعيّن على تقدير رفعه لموضوع القاعده، وإنْ كان هذا الكلام غير صحيح، لكن على تقدير رفعه لموضوع القاعده فرفعه لها وتقدّمه عليها يكون بالورود، ولا يكون بالحكومه؛ للفرق الواضح بين القواعد والأصول الشرعيه، وبين قاعده قبح العقاب بلا بيان، موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو اللابيان، أى لا يكون عندك بياناً لا على التكليف، ولا على عدم التكليف، لنفترض هكذا من باب التنزّل؛ وحينئذٍ ما هو الذى يرفع اللابيان ؟ يرفعه البيان على التكليف، وإذا كان موضوعها هو عدم البيان على عدم التكليف أيضاً، فالذى يرفعه هو بيان عدم التكليف، والاستصحاب هو بنفس جعل الحجّيه له هو بيان لعدم التكليف، وهو بيان وجدانى واقعى، وليس تعبّدياً، والمستصحب يثبت بالتعبّد، وهذا شىء آخر، هناك فرق بين نفس التعبّد الاستصحابى، وبين التعبّد بالمستصحب، فالمستصحب هو الذى يثبت بالتعبّد لا بالوجدان، لكن نفس الاستصحاب يثبت بالوجدان، وكونه بياناً هذا يثبت بالوجدان لا بالتعبّد. وعليه: يتعيّن أنْ يكون التقدّم على أساس الورود لا على أساس الحكومه.

الجواب الثانی عن الاعتراض المشترک الثانی: هو ما یقال من أنّه سلّمنا أنّ الاستصحاب لیس حاکماً علی القاعده، ولا وارداً علی القاعده، لکن لا مانع من جریان الاستصحاب حینئذٍ مع قاعده قبح العقاب بلا بیان.

وبعباره أخری: أنّ القاعده لا تمنع من جریان الاستصحاب، ولا یلزم من إجرائه اللّغویه وتحصیل الحاصل، باعتبار أنّ کلًا منهما یثبت التأمین، استصحاب عدم التکلیف مؤمّن، ویترتب علیه التأمین، والبراءه أیضاً تثبت التأمین؛ وحینئذٍ یستند التأمین إلیهما معاً نظیر اجتماع علّتین مستقلّتین علی معلولٍ واحد، وهذا لا محذور فیه، ولا یلزم منه تحصیل الحاصل، فهنا تأمین یثبت بقاعده قبح العقاب بلا بیان، وتأمین أیضاً یثبت باستصحاب عدم التکلیف، فالشک علّه للتأمین، باعتبار قاعده قبح العقاب بلا بیان، والاستصحاب علّه مستقلّه أیضاً للتأمین، فهذا علّه مستقله للتأمین، وذاک أیضاً علّه مستقلّه للتأمین، اجتمعا، فیکون من قبیل اجتماع علّتین مستقلّتین علی معلولٍ واحد، فالنتیجه هی: أنّ التأمین الحاصل یستند إلی کلٍ منهما، فلا محذور فی إجراء الاستصحاب.

ویلاحظ علی هذا الجواب أنّ المشکله لیست فی أنّ القاعده بعد فرض أنّ الاستصحاب لیس حاکماً علیها، ولا وارداً علیها، وأنّها تجتمع مع الاستصحاب، ولا تمنع من جریانه، وإنّما المشکله فی أنّ ما یراد إثباته بالاستصحاب ـــــــ حتّی تشمله أدلّه حجّیه الاستصحاب ـــــــ هل هو نفس ما یثبت بقاعده قبح العقاب بلا بیان أو غیره ؟ فإذا کان نفسه، یلزم منه إشکال تحصیل الحاصل؛ لأنّه یثبت نفس ما هو ثابت وحاصل بالفعل، وأمّا إذا کان المطلوب بالاستصحاب هو إثبات شیءٍ آخر غیر ما هو حاصل؛ فحینئذٍ یرتفع هذا المحذور، لکن ما هو هذا الأثر الذی یُراد إثباته بالاستصحاب ؟ بحیث یکون هو غیر التأمین الثابت بقاعده قبح العقاب بلا بیان، هذا یحتاج إلی بیان، أمّا مجرّد أنّ قاعده قبح العقاب بلا بیان لا تمنع من جریان الاستصحاب، فلا یضر، ولکن هناک مشکله تمنع من جریان الاستصحاب إذا کان الغرض هو إثبات نفس ما هو ثابت بقاعده قبح العقاب بلا بیان، وهذا الإشکال یُعبّر عنه المیرزا(قدّس سرّه) بتحصیل ما هو حاصل.

الجواب الثالث عن الاعتراض الثانی: أنْ يقال أنّ الاستصحاب لا يرفع موضوع القاعده لا بالحكومه ولا بالورود، وهذا معناه أنّ القاعده تجتمع مع الاستصحاب، وموضوعها متحقق، كما أنّ شروط وأركان الاستصحاب أيضاً متوفره، فيجری كلٌ منهما على ما بيّناه سابقاً، والجواب عن اعتراض المحقق النائينی(قدّس سرّه) يكون بادعاء أنّ ما يثبت بالاستصحاب غير ما يثبت بالقاعده، فإذا كان غيره، فلا يلزم تحصيل الحاصل. نعم، يشتركان بالاسم، فكل منهما تأمين، فما يثبت بالقاعده هو التأمين، وما يثبت بإجراء الاستصحاب هو التأمين، ونفی العقاب، والمعذريه، لكن يبقى التأمين الحاصل بقاعده قبح العقاب بلا بيان هو غير التأمين الحاصل بالاستصحاب، وهذا نثبته بقضيه وجدانيه وهی أنّ المعذريه والتأمين ونفی العقاب الذی يتحقق فی فرض الشك بالتكليف هو أضعف بمراتب من التأمين والمعذريه الذی يحصل عند إحراز عدم التكليف تعبّداً؛ لأنّه باستصحاب عدم التكليف نحرز عدم التكليف، والتأمين الذی يترتب على إحراز عدم التكليف بواسطه الاستصحاب هو أشد وأكد من التأمين الذی يحكم به العقل عند الشك فی التكليف ثبوتاً وعدماً، فالتأمين الذی يثبت هنا هو أضعف منه هناك، وهذا الفارق فی درجه التأمين المحسوسه بالوجدان يبرّر إجراء الاستصحاب، ولا يلزم من جريان الاستصحاب حينئذٍ تحصيل الحاصل، وبهذا يرتفع إشكال تحصيل الحاصل.

ويُضاف إلى هذا أنّ هناك فائده أخرى يمكن تصوّرها من إجراء الاستصحاب فی محل الكلام، ولعلّها هی المقصوده أساساً من هذا البحث، وهو إقامه أدلّه على البراءه فی قبال الأدلّه التی أقامها الأخباريون على وجوب الاحتياط؛ ولذا كنّا نقول سابقاً أنّ الأدلّه إذا كان مفادها مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، فأنّها لا تنفعنا؛ لأنّها تكون محكومه لأدله الاحتياط، فأدله الاحتياط تكون حاكمه على البراءه العقليه، بينما الأدله التی تثبت براءه شرعيه، وليس مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان، هذه هی التی تنفعنا؛ لأنّها تكون معارضه لأدله الاحتياط، فالغرض هو إيجاد معارض لأدله الاحتياط. فی المقام قد يقال: أنّ الفائده التی تترتب على الاستصحاب هی هذه، أنّه سوف نستطيع أنْ نعارض؛ بل قد يقال أكثر من هذا، وهو أنْ نقدّم الاستصحاب على أدلّه الاحتياط التی أقامها الأخباريون، بعد وضوح أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على أدلّه الاحتياط؛ لأن موضوّع أدله الاحتياط هو احتمال التكليف، والاستصحاب يحرز عدم التكليف فينفی هذا الاحتمال تعبّداً.

إذن: فائده الاستصحاب هی أنْ یوجد ما یکون معارضاً وحاکماً علی أدلّه الاحتیاط، بینما إذا لم نجری الاستصحاب لا تبقی لدینا إلاّ قاعده قبح العقاب بلا بیان، وقاعده قبح العقاب بلا بیان الموجوده فعلاً؛ لأنّ المفروض أننّا نغض النظر هنا عن الأدله اللفظیه الداله علی البراءه الشرعیه المعارضه لأدلّه وجوب الاحتیاط من الآیات والروایات، فائده الاستصحاب هی أنّه بالاستصحاب نستطیع أنْ نطرح أدلّه وجوب الاحتیاط التی أقامها الأخباریون، ونقول بأنّ الاستصحاب یکون حاکماً علی الاحتیاط الذی ذهب إلیه الأخباریون؛ لأنّه یکون رافعاً لموضوعها. بینما إذا لم نجرِ الاستصحاب فلابدّ أنْ نعمل بأدله وجوب الاحتیاط لعدم وجود ما یعارضها. هذه فائده أخری أیضاً تترتب علی إجراء الاستصحاب فی محل الکلام.

الأصول العملیه/ أدلّه البراءه الشرعیه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العملیه/ أدلّه البراءه الشرعیه/ الاستصحاب

الاعتراض الثالث علی إجراء الاستصحاب فی المقام لإثبات البراءه: ما ذکره الشیخ(قدّس سرّه) فی الرسائل. حیث ذکر(قدّس سرّه) جمله من الأدله التی یمکن الاستدلال بها علی البراءه، وبعد أنْ أکمل الکلام من الکتاب والسنّه والإجماع والعقل، قال: (وهناک أدلّه غیر ناهضه) [(۱)](#) وفی جمله الأدلّه الغیر ناهضه لإثبات البراءه ذکر الاستدلال بالاستصحاب، وحاصل کلامه الذی له تفسیرات متعدّده ـــــــــ کما سیأتی ـــــــــ هو: أنّ ما یثبت بالاستصحاب هو اللّوازم المجعوله الشرعیه علی المستصحب دون غیرها، والمستصحب فی المقام هو عباره عن البراءه عن التکلیف، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب، هذه هی الأمور المتیقنه سابقاً قبل البلوغ، وقبل الجعل، وتحقق الشرائط الخاصّه بالتکلیف، هذه أمور کانت ثابته، ویُشک فیها فعلاً ویُراد استصحابها، فیستصحب عدم المنع، ویستصحب البراءه عن التکلیف، أو یستصحب عدم استحقاق العقاب، فالمستصحب هو عباره عن ـــــــــ نرکّز کلامنا فی شیءٍ واحدٍ حتّی یتبیّن کلامه ـــــــــ عدم المنع من الفعل، المطلوب إثباته بالاستصحاب هو القطع بالتأمین، والقطع بعدم ترتب العقاب علی الفعل، فإذا لم یحصل هذا القطع بالتأمین، أو القطع بعدم ترتب العقاب علی الفعل؛ حینئذٍ یبقی احتمال العقاب موجوداً؛ وعندئذٍ نحتاج فی التأمین عنه إلی قاعده قبح العقاب بلا بیان، وإذا رجعنا إلی قاعده قبح العقاب بلا بیان؛ حینئذٍ یلغو الرجوع إلی الاستصحاب؛ لأنّ قاعده قبح العقاب بلا بیان هی تؤمّن من ناحیه العقاب، فلا معنی للرجوع إلی الاستصحاب.

۱- (۱) فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۵۹.

إذن: لابدّ أنْ یکون ما یثبت بالاستصحاب هو عباره عن التأمین الکامل المقطوع به، أی القطع بعدم ترتب العقاب علی الفعل، هذا الذی نرید إثباته باستصحاب عدم التکلیف، وباستصحاب عدم المنع من الفعل، وباستصحاب براءه الذمّه من التکلیف وأمثال هذه الأمور المتیقّنه سابقاً، الغرض هو إثبات التأمین القطعی، والقطع بعدم ترتب العقاب علی الفعل. إذن: صار عندنا شیء یجری فیه الاستصحاب هو المستصحب، وهناک غرض من إجراء هذا الاستصحاب؛ حینئذٍ یقول: (هذا المطلوب لا یترتب علی

هذه المستصحبات؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب فی الآخره لیس من اللّوازم المجعوله حتّی یحکم به الشارع فی الظاهر) یعنی حتّی یجری فیه الاستصحاب، ویحکم به الشارع تعبّداً. ثمّ یقول:(وأمّا الأذن والترخیص فی الفعل، فهو وإن کان أمراً قابلاً للجعل ویستلزم انتفاء العقاب واقعاً، إلاّ أنّ الأذن الشرعی لیس لازماً للمستصحبات المذکوره؛ بل هو من المقارنات ________ مقصوده بهذه العباره یعنی هو لیس من الآثار الشرعیه للمستصحبات المذکوره؛ بل هو من اللّوازم العقلیه ________ حیث أنّ عدم المنع من الفعل بعد العلم إجمالاً بعدم خلو فعل المکلّف عن أحد الأحکام الخمسه، لا ینفک عن کونه مرخّصاً فیه، فهو نظیر إثبات وجود أحد الضدّین بنفی الآخر بأصاله العدم). (۱) أی یستصحب عدم المنع من الفعل، أی أنّه لیس ممنوعاً من الفعل مع العلم إجمالاً أنّ الفعل لا یخلو من أحد الأحکام الخمسه، ولازم عدم المنع من الفعل مع هذا العلم الإجمالی هو أنّ هذا الفعل مرخّص فیه، فصار الترخیص من اللّوازم العقلیه الثابته لعدم المنع، ولیس من الآثار الشرعیه له، فهو نظیر إثبات وجود أحد الضدّین بنفی الآخر بأصاله العدم. یرید أنْ یقول أنّ الاستصحاب بلحاظه یکون أصلاً مثبتاً.

۱- (۲) فرائد الأصول، الشیخ الأنصاری، ج ۲، ص ۶۰.

إذن: عـدم المنع من الفعـل نفسه هو ليس من المجعولات، فلا معنى لجريـان الاستصـحاب فيه، والترخيص هو من المجعولات، لكنّه لا يثبت باستصـحاب عدم المنع من الفعل؛ لأنّه من اللّوازم العقليه لعدم المنع من الفعل، وليس من الآثار الشرعيه. هذا كلام الشيخ(قدّس سرّه).

هنـاك تفاسـير متعـدّده لهـذا الكلام، توقفه في إجراء الاستصـحاب في المقام من أي ناحيه ؟ بحيث جعل هـذا الاستصـحاب من الأدلّه غير الناهضه لإثبات البراءه:

التفسـير الأوّل: احتمال أنْ يكون استشـكال الشـيخ(قدّس سـرّه) في الاستصحاب في المقام ناظراً إلى مسأله تقدّمت الإشاره إليها، وهي أنّ هـذه الأمور عـدميه، والعـدم غير قابل للجعل، وليس أمراً مجعولاً باعتبار أنّ العـدم أمر أزلي، وليس داخلًا تحت القدره والاختيـار حتّى يتعلّق به الجعـل والتشـريع، وبهـذا يختلف الأمـر العـدمي عن الأمر الوجودي، فالأمر الوجودي قابل للجعل والمنع والـترخيص، أمّا عـدم المنـع وعـدم الـترخيص فهـو أمر أزلي غير داخـل تحـت القـدره، فلا يُعقـل تعلّـق الجعـل بـه، وحيـث أنّ الاستصـحاب الـذي يُراد إجراءه في المقام هو استصـحاب أمر عـدمي ــــــــ عـدم المنع من الفعل، وعـدم التكليف، وعـدم استحقاق العقاب الثابت سابقاً قبل البلوغ ــــــــ والأمور العـدميه غير قابله لتعلّق الجعل بها؛ لأنّها غير مقـدوره، وخارجه عن الاختيـار، وأزليه، فلا يعقـل تعلّق الجعـل بهـا. فجهه الإشـكال هي أنّ الاستصـحاب في المقـام لا يجري؛ لأنّه يتعلّق بأمرٍ عـدمي والأمور العدميه لا يُعقل تعلّق الجعل بها.

إذا فسّرنا كلام الشيخ (قدّس سرّه) بهذا التفسير، فيُلاحظ عليه:

أولًا: هـذا مردود؛ لأنّ القـدره على الوجود تلازم القـدره على العـدم، ولا يمكن التفكيك بينهما، بأن يُقال أنا قادر على الوجود، ولست قادراً على العـدم، هذا معناه ليس هناك قدره على الوجود، وإنّما الوجود يكون أمراً ضـرورياً وواجباً، ولا يتخلّف، وليس أنّ هناك قدره على الوجود، فالقدره على الوجود هي ملازمه دائماً للقدره على العدم.

ص: ٣٠٥

ثانیاً: بقطع النظر عن الملاحظه الأولی، هذا الإشکال إذا کان هو المقصود، فهو بروحه؛ بل بواقعه یرجع إلی الاعتراض الأوّل المتقدّم الذی هو أنّه یُشترَط فی الاستصحاب أنْ یکون أمراً مجعولاً شرعاً، أو یترتب علیه أثر شرعی، والمستصحب فی محل الکلام لیس أمراً مجعولاً؛ لأنّه عدمی أزلی، ولا یترتب علیه أثر شرعی حتّی یجری فیه الاستصحاب، فهذا الإشکال هو نفس الإشکال السابق الذی تقدّم الجواب عنه سابقاً بأنّه لیس لدینا قاعده ولا روایه تقول بأنّ المستصحب لابدّ أنْ یکون إمّا مجعولاً شرعیاً، أو یترتب علیه أثر شرعی؛ بل یکفی أنْ یکون له أثر فی مقام التنجیز والتعذیر.

التفسیر الثانی: هو التفسیر الذی ذکره السیّد الخوئی(قدّس سرّه)، (۱) حیث فسّره بتفسیرٍ آخر غیر التفسیر السابق؛ ولذا ذکر اعتراضین، ذکر الاعتراض الأوّل علی إجراء الاستصحاب، وذکر هذا الاعتراض ونسبه إلی الشیخ(قدّس سرّه)، والذی یبدو من کلام السید الخوئی(قدّس سرّه) أنّه فسّره بهذا التفسیر: أنّ المطلوب، یعنی القطع بعدم العقاب لا یثبت بهذا الاستصحاب؛ لأنّه لیس من آثار عدم المنع من الفعل، أو عدم التکلیف؛ بل هو من آثار الترخیص الظاهری الذی لا یثبت به إلّا علی القول بالأصل المثبت، وهذا نفس کلام الشیخ الذی نقلناه عنه.

إذن: احتمال العقاب موجود مع جریان الاستصحاب؛ لأنّ جریان الاستصحاب سوف لن یثبت القطع بعدم ترتب العقاب، یعنی سوف لن یثبت التأمین المقطوع به، والسؤال هو: أنّ المطلوب هو التأمین القطعی، فهل الاستصحاب یثبت التأمین، أو لا ؟ إذا لا یثبت التأمین، فلا فائده من جریانه؛ لأنّنا حینئذٍ لازلنا نحتاج إلی التمسّک بقاعده قبح العقاب بلا بیان حتّی نثبت التأمین القطعی من ناحیه العقاب، فأیّ فائده حینئذٍ من إجراء الاستصحاب ؟

۱- (۳) دراسات فی علم الأصول، تقریر بحث السید الخوئی للسید الشاهرودی، ج ۳، ۲۶۵.

فإنْ قلت: فائده إجراء الاستصحاب هى إثبات التأمين القطعى.

قلت: التأمين القطعى لا يترتب على هذه المستصحبات، القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل لا يترتب على استصحاب عدم المنع من الفعل، فكأنّ جهه الإشكال ـــــــ بناءً على هذا التفسير ـــــــ عند الشيخ(قدّس سرّه) هى أنّ الاستصحاب لا فائده له، ولا يحقق المطلوب منه؛ لأنّه إنْ لم يوجب التأمين القطعى، فواضح؛ لأنّ المطلوب هو التأمين القطعى. فإنْ أبيت إلّا أنّه يحقق التأمين القطعى؛ فحينئذٍ نقول: الصحيح هو أنّه لا يحقق التأمين القطعى؛ لأنّ القطع بعدم ترتب العقاب لا يترتب على استصحاب عدم المنع من الفعل، فبالتالى هذا لا يتحقق، فيكون بلا فائده، فجهه الإشكال كانت أنّ إجراء الاستصحاب بلا فائده، ولغو؛ لأنّه لا يحقق المطلوب الذى هو التأمين القطعى.

السيّد الخوئى(قدّس سرّه) فسّر كلام الشيخ(قدّس سرّه) بهذا التفسير، وأشكل عليه بإشكالين، نذكرهما لأنّهما لهما دخل فى فهم المقصود:

الإشكال الأوّل: لماذا لا يترتب التأمين القطعى على استصحاب عدم المنع من الفعل ؟ القطع بعدم ترتب العقاب يترتب على استصحاب عدم المنع من الفعل، التأمين القطعى لا ينحصر ترتبه فقط على إثبات الترخيص حتّى يقول الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) بعدم إمكان إثبات الترخيص بهذا الاستصحاب؛ لأنّه ليس من الآثار الشرعيه للمستصحب؛ بل من الآثار العقليه، وإثبات الترخيص لإثبات التأمين القطعى يكون الأصل بلحاظه أصلًا مثبتاً، السيد الخوئى(قدّس سرّه) يقول: ترتب التأمين القطعى ليس منحصراً فقط على إثبات الترخيص؛ بل يترتب أيضاً على عدم المنع من الفعل، وهو من آثار عدم المنع من الفعل، كما أنّ الترخيص الشرعى الواصل من الشارع، ولو كان ظاهرياً يثبت بلا إشكال التأمين القطعى، وعدم ترتب العقاب، وإحراز عدم العقاب، كذلك عدم المنع شرعاً من الفعل، ولو ظاهرياً، أيضاً يترتب عليه التأمين القطعى، باعتبار أنّ الاستصحاب حجّه، والقطع بحجيته تعنى القطع بعدم ترتب العقاب، يعنى القطع بالتأمين حتّى إذا كان مخالفاً للواقع.

ص: ٣٠٧

فإذن: هو كما يترتب على الترخيص يترتب أيضاً على نفس المستصحب، بلا حاجه إلى طفره حتّى يقال أنّه أصل مثبت، نفس المستصحب، وهو عدم المنع من الفعل، نستصحبه، ويترتب عليه التأمين القطعى من ناحيه العقاب، فلا داعى للقول بعدم إمكان إثبات التأمين، إلّا إذا اثبتنا الترخيص الذى هو لازم عقلى للمستصحب.

يُفهم من هذا الإشكال أنّ السيد الخوئى(قدّس سرّه) يريد أنْ يقول بأنّ عدم المنع من الفعل أمر مجعول كما هو الحال فى الترخيص، فأنّه أمر مجعول؛ ولأنّه أمر مجعول يجرى فيه الاستصحاب بلا حاجه إلى اشتراط أنْ يترتب عليه أثر شرعى، وهذه نقطه مهمّه؛ بل نرتب عليه لوازمه العقليه؛ لأنّ نفس المستصحب هو أمر مجعول للشارع، فما دام أمراً مجعولاً؛ فحينئذٍ يجرى فيه الاستصحاب، وتترتب عليه لوازمه العقليه، فضلاً عن لوازمه الشرعيه، نحن نشترط فى جريان الاستصحاب ـــــــ بناءً على هذا ـــــــ إمّا أنْ يكون المستصحب أمراً مجعولاً أو أنْ يكون أمراً تكوينياً، وليس مجعولاً لكن نشترط فى جريان الاستصحاب فيه أنْ يترتب عليه أثر مجعول، بالنتيجه لابدّ أنْ ترجع إلى الشارع. فى المقام جوابه مبنى على أنّ عدم المنع أمر مجعول، إذا كان أمراً مجعولاً؛ حينئذٍ تنتهى المشكله، ولا نحتاج إلى أنْ نفتّش عن أثر شرعى لهذا المستصحب؛ بل نرتّب عليه حتّى لوازمه العقليه، كما هو الحال فى الترخيص، فالاستصحاب يجرى فى الترخيص لأنّه أمر مجعول، فتترتب عليه لوازمه العقليه التى هى التأمين القطعى، فالقطع بعدم ترتب العقاب على الفعل هو من اللّوازم العقليه للترخيص الشرعى، وإذا جرى الاستصحاب فى الترخيص يثبت هذا اللّازم. يريد أنْ يقول : أنّه إذا جرى الاستصحاب فى عدم المنع من الفعل، وثبت عدم المنع من الفعل شرعاً بالاستصحاب؛ حينئذٍ هذا أمر مجعول، فيترتب عليه أثره العقلى الذى هو القطع بعدم ترتّب العقاب الذى هو التأمين القطعى. وأمّا إذا قلنا أنّ عدم المنع ليس أمراً مجعولاً، إمّا بالبيان المتقدّم الذى يرجع إلى أنّ العدم أمر أزلى، والأمر الأزلى ليس داخلاً تحت الاختيار والقدره، فهو أمر غير مجعول، وإمّا لما سيأتى بيانه فى التفسير الثالث. إذا قلنا أنّ عدم المنع ليس أمراً مجعولاً؛ حينئذٍ يكون عدم المنع حاله حال الموضوعات التكوينيه، يعنى أنّ إجراء الاستصحاب فيها مشروط بوجود أثر شرعى، وعدم المنع ليس له أثر شرعى، فالقطع بعدم العقاب ليس من الآثار الشرعيه لعدم المنع، وإنّما هو من الآثار العقليه له، فكأنّ السيد الخوئى فرض أنّ عدم المنع أمر مجعول، فلا داعى لأنْ يفتش عن أثرٍ شرعى يترتب عليه عند إجراء الاستصحاب فيه؛ ولذا قال مباشره بأنّ هذا يترتب عليه أثره العقلى الذى هو القطع بعدم ترتب العقاب كما يترتب على الترخيص، فهو مبنى على هذا. وأمّا إذا قلنا أنّ عدم المنع ليس أمراً مجعولاً، وغنّما حاله حال الموضوعات التكوينيه، فلا يجرى فيه الاستصحاب إلّا إذا ترتب عليه أثر شرعى، فإذا قلنا بعدم ترتب الأثر الشرعى عليه، وهو بنفسه غير مجعول، فلا يجرى فيه الاستصحاب، وهذا هو التفسير الثالث لكلام الشيخ الأنصارى (قدّس سرّه)، إشكال الشيخ الأنصارى ليس من جهه أنّه يريد أنْ يقول أنّ عدم المنع، أو عدم استحقاق العقاب، أو عدم التكليف هى أمور ليست مجعوله، فلا يجرى فيها الاستصحاب، باعتبار أنّها أزليه وغير مقدوره، نظره ليس إلى هذا، وإنّما يريد أن يقول أنّ عدم المنع، أو عدم التكليف هو أمر ليس مجعولاً، ولا يتعلّق به الجعل والتشريع؛ لأنّه لا حاجه إلى تعلّق الجعل والتشريع به؛ لأنّ عدم جعل المنع يتحققّ بمجرّد عدم وجود تشريع المنع، ولا يتوقف على تشريع وجعل يتعلّق به هو؛ بل يكفى فيه عدم وجود علّه للمنع، عدم جعل المنع يكفى فى تحققّ عدم المنع، بلا حاجه إلى أنْ يتعلّق به التشريع والجعل، وإنّما يتحققّ بعدم تحققّ علّه المنع، عندما نقول بأنّ هذا المنع لم تتحقق علّته، وبعباره أخرى: لم يُشرّع، ولم يجعل المنع، فعدم جعل المنع لعدم وجود علّه لهذا الجعل هو يكفى فى تحققّ عدم المنع، من دون أن يحتاج عدم المنع بنفسه إلى جعل وتشريع، وهذا معناه أنّ عدم المنع لا يحتاج إلى جعل وتشريع، فهو غير قابل للجعل من هذه الجهه؛ لأنّه لا يحتاج إلى الجعل والتشريع. هذا هو وجه دعوى أنّ عدم المنع، أو عدم التكليف ليس أمراً مجعولاً الذى يشير إليه الشيخ فى عبارته التى

يقول فيها:(ليس أمراً مجعولاً ـ حتّى يتعلّق به التعبّد الاستصحابى فى الظاهر)، فيقول أنّه ليس أمراً مجعولاً ـ لهذه النكته؛ فحينئذٍ يكون الإشكال هو أنّ عدم المنع بنفسه هو ليس أمراً مجعولاً، فيبقى أنْ نفتش عن أثر شرعى يترتب عليه حتّى يُعقل أنْ يجرى فيه الاستصحاب، وعدم المنع ليس له أثر شرعى. الذى نريد إثباته بالاستصحاب ليس أثراً شرعياً لعدم المنع، وإنّما هو أثر عقلى، وهو التأمين القطعى، حتّى لا نحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، التأمين القطعى ليس من الآثار الشرعيه لعدم المنع الشرعى، وإنّما هو من اللّوازم التكوينيه له، ومن الآثار العقليه له، فكيف نثبت التأمين القطعى باستصحاب عدم المنع ؟ فلا ـ يجرى الاستصحاب فى عدم المنع؛ لأنّ عدم المنع ليس مجعولاً للشارع، وغير قابل للجعل، ولا هو ممّا يترتب عليه أثر شرعى، فلا يجرى فيه الاستصحاب، فهذه هى جهه الإشكال. ومن هنا يظهر أنّ هذه العباره للشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) إذا فُسرّت بالتفسير الأوّل؛ فحينئذٍ هى ترجع إلى الاعتراض الأوّل، وإذا فسّرناها بأحد التفسيرين الأخيرين؛ حينئذٍ تكون اعتراضاً آخراً غير الاعتراض الأوّل. يعنى جهه منع كون عدم المنع أمراً مجعولاً ـ تختلف، فمرّه نقول هو ليس أمراً مجعولاً ـ باعتبار أنّه أمر أزلى ولا ـ تتعلّق به القدره والاختيار، ومرّه نقول ليس من هذه الجهه، وإنّما باعتبار أنّه لا يحتاج إلى الجعل؛ إذ لا معنى لأنْ يجعل الشارع عدم المنع؛ بل يكفى فيه عدم وجود علّه للمنع، ويكفى عدم تشريع الحرمه فى ثبوت وعدم تحقق الحرمه، يعنى عدم وجود علّه للحرمه يكفى فى تحققّ عدم الحرمه.

إذن: المهم أنّه ليس أمراً مجعولاً فيصير حاله حال الموضوعات الخارجيه التكوينيه التى لا يجرى فيها الاستصحاب إلاّ بشرطٍ واحدٍ، وهو أنْ يترتب على استصحابها أثر شرعى، وعدم المنع المستصحب فى المقام لا يترتب عليه أثر شرعى، فجهه الإشكال تكون من هذه الجهه.

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

كان الكلام فى الاعتراض الثالث، وهذا الاعتراض بتفاسيرهم المتقدّمه كأنّه يرتكز على إدعاء أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب أنْ يكون المستصحب أمراً مجعولاً، وإلاّ يشترط فى جريانه أنْ يترتب عليه أثر شرعى، سواء فسّرناه بالتفسير الثانى، أو بالتفسير الثالث.

والذى يريد أنْ يقوله الشيخ الأنصارى(قدّس سرّه) هو أنّ عدم التكليف ليس أمراً مجعولاً،، إمّا لما تقدّم من أنّه أزلى، وليس تحت الاختيار، وغير مقدور، وإمّا لما ذكرناه فى التقريب الأخير، وهو أنّه يتحقق بمجرّد عدم وجود علّه، فلا داعى لجعله وتشريعه. إذن: هو ليس مجعولاً؛ لهذه الأسباب. على كلا التقديرين الغرض هو إثبات أنّ المستصحب ________ عدم التكليف ________ ليس أمراً مجعولاً فإذا لم يكن مجعولاً فحتّى يجرى فيه الاستصحاب لابدّ أنْ يترتب عليه أثر شرعى، وحيث أنّ الأثر الذى يُراد إثباته فى المقام، وهو القطع بعدم ترتّب العقاب، أو التأمين القطعى من ناحيه العقاب، ليس أثراً شرعياً لعدم التكليف، وإنّما هو لازم عقلى له؛ فحينئذٍ يتعذّر الاستصحاب بلحاظه؛ لأنّ المستصحب ليس بنفسه مجعولاً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعى، فيكون حاله حال استصحاب حياه زيد لإثبات نبات لحيته، أو استصحاب سائر الموضوعات التكوينيه التى لا يترتب عليها أثر شرعى، وإنّما يُراد إثبات الأثر العقلى لها، فلا يجرى فيها الاستصحاب، وهذا يبتنى على تسليم كبرى وهى أنّه يعتبر فى الاستصحاب أنْ يكون المستصحب مجعولاً شرعياً، وإلاّ فيشترط أنْ يترتب عليه أثر شرعى، وإلاّ فلا يجرى الاستصحاب. وقد تقدّم مناقشه هذه الكبرى، وأنّه لم يدل دليل على اعتبار ذلك فى الاستصحاب، وإنّما يكفى فى صحّه جريان الاستصحاب أنْ ينتهى التعبّد بالمستصحب إلى اثرٍ عملى من حيث التنجيز والتعذير، واستصحاب عدم المنع من الفعل يكون معذّراً للمكلّف.

ص: ٣٠٩

فإذن: لا ينبغى التوقّف فى إجراء الاستصحاب من هذه الجهه، وأنّ هذا الاعتراض كما يبدو ________ والله العالم ________ يعتمد كما قلنا على هذه الكبرى، وهذه الكبرى قد تقدّمت مناقشتها سابقاً. ومن هنا يظهر أنّ هذه هى الاعتراضات المشركه على إجراء الاستصحاب بكل صوره المتقدّمه.

وأمّا الاعتراضات المختصّه: فأولاً نتكلّم عن الاعتراضات المختصّه بالتقريب الأوّل للاستصحاب الذى هو عباره عن استصحاب التكليف قبل البلوغ، الذى قلنا سابقاً أنّه من قبيل استصحاب عدم المجعول، لا استصحاب عدم الجعل الذى يختص بالتقريب

الثانی، أی لا نستند إلی ما قبل الشریعه ونستصحب عدم الجعل، وإنّما نستند إلی ما قبل البلوغ ونستصحب عدم فعلیه التکلیف، أی عدم المجعول لا عدم الجعل.

الاعتراض الأول: هو ما ورد فی أجود التقریرات، وحاصله: (۱) أنّ المتیقّن قبل البلوغ هو ما یُعبّر عنه المیرزا(قدّس سرّه) بـ(اللاحرجیّه العقلیّه)، ومقصوده منه هو عدم التکلیف بحکم العقل فی موردٍ غیر قابلٍ للتکلیف، أو قل: حکم العقل بعدم التکلیف باعتبار حرجیّه التکلیف بالنسبه إلی هذا المورد غیر القابل للتکلیف، فیحکم العقل باللاحرج من ناحیه التکلیف، لعدم کون المورد قابلاً للتکلیف. هذا هو الثابت قبل البلوغ.

هذه اللاحرجیّه العقلیّه، وحکم العقل بعدم التکلیف فی الموردِ الغیر قابل للتکلیف لا یحتمل بقاؤه بعد البلوغ؛ بل هو منتفٍ جزماً بوصول الصبی إلی مرحله البلوغ، فهو منتفٍ قطعاً، وما نحتمل وجوده بعد البلوغ هو عدم التکلیف فی المورد القابل للتکلیف، هو عدم التکلیف بحکم الشارع من باب الامتنان، ومن باب رفع التکلیف عنه، ولیس هو عدم التکلیف بحکم العقل فی المورد الغیر قابل للتکلیف؛ بل هو عدم التکلیف الشرعی فی المورد القابل للتکلیف، والحرج من ناحیه التکلیف، لکنّ الشارع من باب الامتنان والتفضّل یرفع هذا التکلیف عنه، فعدم التکلیف بعد البلوغ غیر عدم التکلیف قبل البلوغ، ذاک ثابت بملاک اللاحرجیّه العقلیّه، وبملاک عدم قابلیه الصبی للتکلیف، وتحمّل حرج التکلیف، بینما هذا ثابت من باب الامتنان الشرعی، والرفع الشرعی للتکلیف مع قابلیه المورد للتکلیف ولحرج التکلیف.

۱- (۱) أجود التقریرات، تقریر بحث النائینی للسید الخوئی، ج ۲، ص ۱۹۰.

إذن: هذا غير ذاك، ومعه حينئذٍ لا معنى للتمسّک بالاستصحاب، واعتبار أنّ المتيقن سابقاً معلوم الارتفاع، وما يُشک فی وجوبه بعد البلوغ لا يقين بحدوثه سابقاً، فكيف يجری الاستصحاب ؟

أجاب السيد الخوئی(قدّس سرّه) على هذا الاعتراض بجوابين: (١)

الجواب الأولی: أنّ عدم التكليف بالنسبه إلى الصبی غير المميّز قد يصح فيه ما ذكره المحقق النائينی(قدّس سرّه)، من اللا حرجيه العقليه، وعدم التكليف فی المورد غير القابل للتكليف. هذا فی الصبی غير المميّز، لكنّ عدم التكليف فی الصبی المميّز ليس هكذا، هو قابل للتكليف، فلا فرق بين الصبی قبل يوم واحدٍ من التكليف عنه بعد يوم واحدٍ من ذلک، بالنتيجه هذا صبی مميّز قابل للتكليف، فالصبی يمر بمراحل ويخرج عن حاله الصبا التی لا يكون فيها قابلًا للتكليف قبل أنْ يصل إلى سن البلوغ، الصبی المميّز قابل للتكليف، فعدم التكليف عليه ليس من باب اللاحرجيّه العقليّه، وليس من باب عدم التكليف فی الموضع الغير قابل للتكليف الذی يحكم به العقل، وإنّما الظاهر أنّ عدم التكليف هو من باب الحكم الشرعی، الشارع يرفع عنه التكليف بالرغم من قابليته للتكليف، ولتحمّل حرج التكليف. فلابدّ أنْ نفرّق بين الصبی غير المميّز، وبين الصبی المميّز، وكلام الميرزا(قدّس سرّه) يصح فی الصبی غير المميّز، ولا يصح فی الصبی المميّز، فعدم التكليف فی الصبی المميّز شرعی وليس عقلی؛ لأنّه قابل للتكليف. قال:(كما يظهر من حديث رفع القلم أنّ الصبی حتّى يحتلم أنّ الشارع هو الذی رفع القلم عنه)، الشارع رفع التكليف عنه، وليس من باب اللاحرجيّه العقليّه، فلابدّ أنْ يكون هو قابلاً للتكليف، لكنّ الشارع امتناناً رفع عنه التكليف، كما يقال أنّ سياق حديث الرفع هو سياق الامتنان، فهو قابل للتكليف.

١- (٢) دراسات فی علم الأصول، تقرير بحث السيد الخوئی للسيد الشاهرودی، ج ٣، ص ٢۶۴.

إذن: ليس دائماً نستطيع أنْ نقول أنّ المتيقن سابقاً هو اللاحرجيّه العقليّه، وأنّها غير عدم التكليف بعد البلوغ، الذى هو عدم التكليف من قِبل الشارع فى المورد القابل للتكليف.

هذا الجواب تام وصحيح، وينقض على كلام المحقق النائينى(قدّس سرّه) بالصبى المميّز، فعاده الصبى يمر بهذه الحاله، ولو قبل البلوغ بيومٍ واحد، ويكون قابلًا لتحمّل التكليف، فعدم التكليف عليه ليس من باب حكم العقل واللاحرجيّه العقليّه، وإنّما هو من باب حكمِ الشارع. فقط تبقى هذه الملاحظه وهى أنّ هذا الكلام يبتنى على أنْ نقول باختصاص حديث رفع القلم بالصبى المميّز؛ لأنّ ظاهر حديث رفع القلم أنّ الرفع رفع شرعى، وأنّه من باب الامتنان، وهذا يختص بالصبى المميِّز القابل للتكليف، حتّى يرفع عنه التكليف شرعاً، وليس عقلاً، ومن باب الامتنان، أمّا الصبى قبل التمييز، والطفل الرضيع، فهذا لا معنى لأنْ يكون حديث رفع القلم شاملًا له، فلازم هذا الكلام هو أنْ نلتزم باختصاص حديث رفع القلم بالصبى المميِّز.

الجواب الثانى: العدم المتيقن سابقاً، وإنْ كان أزلياً وعدماً محمولياً وغير منتسبٍ إلى الشارع؛ لأنّ الذى يحكم به هو العقل، هذا صحيح، بينما عدم التكليف الذى يكون بعد البلوغ هو عدم نعتى منتسب إلى الشارع وليس أزلياً، لكن يمكن إثبات انتساب هذا العدم إلى الشارع بنفس الاستصحاب، باعتبار أنّ الانتساب المذكور هو من الآثار المترتبه على نفس الاستصحاب لا على المستصحب، حتّى يلزم من إثباته بالأصل محذور الأصل المثبت، وإنّما يثبت الانتساب بنفس الاستصحاب وليس بالتعبّد بالمستصحب حتّى يقال أنّ هذا يثبت لازماً للمستصحب، فيكون الأصل بلحاظه أصلًا مثبتاً. ثمّ قال:(سيأتى فى مباحث الاستصحاب أنّ اللوازم التى لا تثبت بالاستصحاب هى اللّوازم العقليه والعاديه للمستصحب). أمّا اللّوازم العقليه والعاديه لنفس التعبّد الاستصحابى فتثبت ولا يلزم منها المثبتيه؛ لأنّ التعبّد الاستصحابى ثابت بالوجدان، وليس بالتعبّد، المستصحب يثبت بالتعبّد، فلا تثبت به إلّا لوازمه الشرعيه دون لوازمه العقليه والعاديه، أمّا نفس التعبّد الاستصحابى فيثبت بالوجدان، فتترتب عليه كل لوازمه، العقليه والعاديه، والشرعيه. يقول: أنّ انتساب العدم ـــــــ عدم التكليف ـــــــ إلى الشارع، لو سلّمنا أنّه قبل البلوغ غير منتسبٍ إلى الشارع، انتسابه إلى الشارع يتحقق بالاستصحاب؛ لأنّه من الآثار العاديه والعقليه لنفس التعبّد الاستصحابى، واللّوازم العقليه والعاديه تترتب على الاستصحاب، الاستصحاب يثبت، فتترتب عليه، ولا يكون الاستصحاب بلحاظها أصلًا مثبتاً.

وعليه : التعبّد الاستصحابى تترتب عليه آثاره، ومن آثاره أنّ هذا المستصحب الذى هو عدم التكليف ينتسب إلى الشارع بعد أنْ لم يكن منتسباً إليه، بالتعبّد الاستصحابى من قِبل الشارع ينتسب العدم إلى الشارع؛ وحينئذٍ تترتب عليه آثاره ويتحقق هذا الانتساب. يقول: لا مشكله فى أنّ العدم قبل البلوغ لا ينتسب إلى الشارع، سوف ينتسب إلى الشارع بنفس إجراء الاستصحاب.

هذا الجواب كأنّه يعتبر أنّ المشكله الحقيقيه ناشئه من مسأله الانتساب وعدمه، يعنى أنّ الوجه فى الاعتراض هو أنّ العدم سابقاً ليس منتسباً إلى الشارع، فركّز كلامه على إثبات إمكان انتساب العدم إلى الشارع بواسطه الاستصحاب، فتنحل المشكله. فكأنّ المشكله فى الانتساب وعدمه، بينما هذه ليست هى المشكله الحقيقيه، أساساً هو لماذا يقول أنّ العدم لابدّ أن ينتسب إلى الشارع حتّى يجرى الاستصحاب ؟ هذا على ما تقدّم لا نسلّمه، هو ما دام عدم تكليف فأنّه يثبت التأمين والمعذريه، حتّى إذا لم ينتسب إلى الشارع، فإذا ثبت عدم التكليف بدليل معتبر، فأنّه يكفى لإثبات تأمينٍ ومعذريه ولو لم يكن منتسباً إلى الشارع، فأساساً فكره أنّه لابدّ من إثبات الانتساب حتّى يجرى الاستصحاب هى فكره غير صحيحه. ثمّ على تقدير الانتساب هو لا يحل المشكله؛ لأنّ المشكله ليست فى الانتساب، وإنّما المشكله فى أنّ هناك عدمان متغايران متعددّان أحدهما عدم التكليف قبل البلوغ، والآخر عدم التكليف بعد البلوغ، أحدهما عدم قبل البلوغ ثابت بملاك اللاحرجيه العقليه التى يحكم بها العقل، والثانى بعد البلوغ هو عدم ثابت بملاك الامتنان من قبل الشارع والرفع الشرعى، هذا غير هذا، والانتساب لو سلّمنا به سوف لن يجعلهما شيئاً واحداً، فحتى لو فرضنا أنّ عدم التكليف انتسب بالاستصحاب إلى الشارع، لكن يبقى عدم التكليف هو عدم ثابت بملاك اللاحرجيه العقليه، وهذا غير عدم التكليف الثابت شرعاً من قبل الشارع بملاك الامتنان، الشارع هو تصدّى لرفع التكليف فى المورد القابل للتكليف، هذا غير عدم التكليف الثابت بحكم العقل فى المورد الغير قابل للتكليف، هذه هى المشكله، أى أنّ المشكله فى تعدد العدم، وكل منهما ثابت بملاك غير الملاك الذى يثبت به الآخر؛ حينئذٍ يقال: أنّ ذاك العدم مرتفع قطعاً والعدم الثانى الذى يُشك فيه لا يقين بوجوده أساساً سابقاً؛ بل لعل هناك يقين بعدمه سابقاً، فكيف يجرى الاستصحاب؟ وهذه المشكله لا يرفعها إثبات تصحيح الانتساب إلى الشارع بواسطه التعبّد الاستصحابى، فحتّى لو صحّحنا هذه النسبه، فأولاً: الانتساب اساساً ليس معتبراً فى جريان الاستصحاب، فالاستصحاب يجرى حتّى لو لم يكن هناك انتساب؛ لأنّ عدم التكليف ولو لم ينتسب إلى الشارع هو يثبت لنا التأمين والمعذريه، وثانياً: حتّى تصحيح الانتساب لا يحل المشكله؛ لأنّ المشكله لم تنشأ من الانتساب، وإنّما نشأت من دعوى تعدد المتيقن والمشكوك، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

الجواب الصحيح عن أصل الاعتراض هو: أن نبحث فى أنّ العدم يتعدد بتعدد ملاكه أو لا ؟ لا إشكال فى أنّ العدم يتعدد بتعدد ما يعرض عليه، وما يضاف إليه العدم، عدم هذا الكتاب غير عدم هذا الجدار، عدم زيد غير عدم عمرو، لكن هل يتعدد العدم بتعدد ملاكاته ؟ المحقق النائينى(قدّس سرّه) لم يذكر أكثر من أنّ العدم السابق له ملاك والعدم بعد البلوغ له ملاك آخر، ملاك العدم الأوّل هو عدم قابليه المورد للتكليف، بينما ملاك الثانى هو الرفع الشرعى والامتنان الشرعى، الملاكات تعددت، فهل تعدد الملاك يوجب تعدد العدم، أو لا ؟ فإذا قلنا أنّه لا يوجب تعدد العدم؛ فحينئذٍ يسقط الاعتراض؛ لأنّه لا يوجد تعدد، وإنّما العدم هو عدم واحد، وإنْ كان هذا العدم الواحد فى مرحله البدايه كان له ملاك، وهو عدم قابليه المورد للتكليف، وفى النهايه له ملاك آخر، وهو الرفع الشرعى والامتنان، لكن هو لا يتعدد، هو نفس العدم السابق، وليس غيره حقيقه، وليس هناك تعدد فى الموضوع عرفاً، هذا إشكال آخر سيأتى فى الاعتراض الثانى، وإنّما هنا هو قال أنّ الموضوع متعدد حقيقةً، المتيقن غير المشكوك حقيقه، والجواب عنه هو أن يقال أنّه هو نفسه حقيقه وليس متعدد حقيقه، هو نفس العدم السابق وإنْ تعددّت ملاكاته. إذا آمنا بهذه الفكره تكون هى الجواب الصحيح عن الاعتراض. وهذا هو الصحيح، فالعدم لا يتعدد بتعدد ملاكاته، وإنّما يتعدد بتعدد ما يُضاف إليه.

الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الموضوع: الأصول العمليه/ أدلّه البراءه الشرعيه/ الاستصحاب

الاعتراض الثانى على التقريب الأوّل للاستصحاب هو ما قيل من أنّ هذا الاستصحاب يواجه مشكله تعدّد الموضوع، أو عدم وحده القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه، وهما شرط فى جريان الاستصحاب، حيث يعتبر فى جريان الاستصحاب وحده القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه، والاستصحاب فى محل الكلام ليس كذلك، فلا يجرى لهذا السبب، والسر فى ذلك هو أنّ خصوصيّه الصبا والصغر المتحققّه فى الصبى قبل البلوغ هى حيثيه تعليليه، حيثيه مقوّمه للإباحه الثابته قبل البلوغ، وليست من الحالات الطارئه التى قد يتصف بها الموضوع، أو قد لا يتصف بها؛ بل هى حيثيه مقوّمه لموضوع الإباحه الثابته فى الزمان السابق، فإذا كانت من الحيثيات المقوّمه، ومن الحيثيات التقييديه؛ حينئذٍ بعد البلوغ ترتفع هذه الحيثيه، وبارتفاعها لا يبقى موضوع الإباحه المتيقن سابقاً، وقهراً بطبيعه الحال سوف ترتفع الإباحه الثابته سابقاً بارتفاع موضوعها، والإباحه، أو عدم التكليف الثابت بعد البلوغ، لو ثبت، فهو يعتبر إباحه أخرى غير الإباحه السابقه، وعدم تكليفٍ آخر غير عدم التكليف الذى كان ثابتاً فى مرحله ما قبل البلوغ، فهو شىء آخر غيره، ولا يعتبر استمراراً له، وعدم التكليف بعد البلوغ ليس استمراراً لعدم التكليف الثابت قبل البلوغ؛ لأنّ عدم التكليف الثابت قبل البلوغ هو كان مقيّد بحيثيه الصغر والصبا، يعنى أنّ الإباحه ثابته لموضوعٍ متقوّم بحيثيه الصغر، فإذا ارتفعت هذه الحيثيه يرتفع الموضوع، ويرتفع عدم التكليف، أو نعبّر عنه بالإباحه، فالإباحه التى لو ثبتت بعد البلوغ سوف تكون مغايره لها، وهذا هو معنى عدم وحده الموضوع، فليس الموضوع واحداً؛ بل متعدّد، والقضيه التى كنّا على يقينٍ منها غير القضيه التى نشك فى ثبوتها بعد البلوغ، فالمتيقّن سابقاً هو الإباحه المتقوّمه بهذه الحيثيه، والمشكوك فيها ليست متقوّمه بهذه الحيثيه، وإنّما هى إباحه مع افتراض ارتفاع هذه الحيثيه، فمن هنا لا يجرى هذا الاستصحاب.

هذا كلّه يُدّعى باعتبار النظر العرفى، أى أنّ العرف يرى تعدّد الموضوع، والعرف يرى أنّ الحيثيه المتيقنه غير الحيثيه المشكوكه، والعرف يرى أنّ الإباحه الثابته قبل البلوغ متقوّمه بحيثيه الصغر وحيثيه الصبا، وأنّ حيثيه الصغر والصبا من الحيثيات المقوّمه للموضوع، وليست من الحالات، فإذا كانت مقوّمه يرد هذا الإشكال حينئذٍ.

أضاف السيد الخوئى(قدّس سرّه) إلى هذا الاعتراض بما حاصله: حتّى لو تنزّلنا، ولم نجزم بأنّ حيثيه الصبا حيثيه مقوّمه، وحيثيه تقييديّه بنحوٍ توجب تعدّد الموضوع، فلا أقل من احتمال أنْ تكون هذه الحيثيه مقوّمه، وبالتالى توجب عدم وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، واحتمال ذلك يكفى فى عدم جريان الاستصحاب؛ لأنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب إحراز وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه، فإذا احتملنا أنّ هذه الحيثيه مقوّمه، يعنى احتملنا تعدّد القضيه المتيقّنه والمشكوكه، يعنى لم نُحرز وحده القضيتين، وإذا لم نحرز وحده القضيتين؛ فحينئذٍ لا يمكن إجراء الاستصحاب.

والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض السابق هو أنّ من يُنكر الاعتراض السابق ويلتزم بوحده العدم، حيث الاعتراض السابق كان يقول أنّ العدم متعدّد، وعدم التكليف الثابت بملاك اللاحرجيه العقليه غير عدم التكليف الثابت مع قابليه المحل للتكليف، وإنّما ينشأ العدم من رفع الشارع للتكليف عنه، باعتبار الامتنان ونحوه بحديث رفع القلم ونحوه، هذا العدم غير هذا العدم، فهناك تعدّد فى العدم، فى الموضوع، هناك كان يُدّعى أنّ هذا التعدّد تعدّد حقيقى بالنظر الدقّى وبالتحليل، فمن ينكر ذاك ويدّعى أنّ هناك وحده موضوع؛ لأنّ الاعدام لا تتعدّد إلاّ بتعدّد ما تُضاف إليه، أمّا إذا كان ما يُضاف إليه العدم شيئاً واحداً، لكن تعدّدَ الملاك، بأنْ كان العدم فى البدايه ثابتاً بملاك، وفى النهايهِ ثابت بملاكٍ آخرٍ، لكن مع إضافته إلى شيءٍ واحدٍ، هذا لا يوجب تعدّد حتّى حقيقى فى هذا العدم؛ بل العدم عدم واحد حقيقه وواقعاً. من يلتزم بذلك يدّعى أنّ التعدّد فى المقام تعدّد بنظر العرف، وليس بالنظر الدقّى التحليلى؛ لأنّ العرف يرى أنّ حيثيه الصبا حيثيه مقوّمه لعدم التكليف، فإذا كانت مقوّمه لعدم التكليف؛ فحينئذٍ كأنّه يتعدّد العدم بالنظر العرفى المسامحى، وإنْ كان العدم لا يتعدّد بالنظر الدقّى التحليلى. فنرجع هذا الاعتراض إلى دعوى أنّ العرف يرى أنّ حيثيه الصبا والصغر حيثيه مقوّمه لعدم التكليف الثابت قبل البلوغ، فإذا ارتفعت هذه الحيثيه فكأنّه ارتفع العدم الثابت قبل البلوغ وحلّ محلّه عدم تكليفٍ آخر غير ذلك العدم، ولو بالنظر العرفى.

ص: ٣١٥

لكن يمكن التشكيك في صدق هذه الدعوى، وإدّعاء أنّ العرف لا يرى التعدّد في المقام؛ بل يرى أنّ هذا هو استمرار لذاك بالنظر العرفي المسامحي؛ ولذا يصح للإنسان البالغ أنْ يقول بأنّ هذا الشيء لم يكن حراماً عليّ قبل البلوغ، والآن كما كان، وهذا الكلام مقبولٌ عرفاً، وهذا معناه أنّ هذا استمرار لعدم التكليف الثابت سابقاً، هذا لم يكن حراماً عليّ، هو بنفسه يثبته الآن، لا أنْ يثبت عدم التكليف بنحوٍ آخر غير عدم التكليف الثابت عليه سابقاً، هذا تعبير عرفي، وهو صحيح بنظر العرف، وهذا معناه أنّ العرف يعتبر أنّ عدم التكليف الثابت بعد البلوغ هو استمرار لعدم التكليف الثابت قبل البلوغ، وليس شيئاً غيره، المُدّعى في الاعتراض أنّ العرف يرى أنّه شيء آخر، وأنّ هناك تعدّد في عدم التكليف، وتعدّد في الإباحه، فتلك إباحه وهذه إباحه أخرى، والإباحه الثانيه ليست استمراراً لتلك الإباحه؛ ولذا يختل هذا الشرط من شرائط الاستصحاب، بينما عندما نراجع وجداننا العرفي نجد أنّ العرف لا يرى التعدّد؛ بل يرى أنّها استمرار لتلك الإباحه بالنظر المسامحي، وإنْ كان بالنظر الدقّي ليس هكذا، لكن بالنظر المسامحي يراه استمرار لعدم التكليف الأوّل، كما أنّه على رأيٍ أنّه بالنظر الدقّي أيضاً هو واحد وليس متعدّداً، لكن على كلا التقديرين النظر العرفي المسامحي كأنّه يراه امتداداً لذاك، وليس شيئاً آخر، هو نفس عدم التكليف الثابت سابقاً هو يثبته بعد البلوغ، لا أنّه يثبت شيئاً آخراً جديداً بعد ارتفاع الأوّل يثبت شيء جديد بعد البلوغ؛ بل الظاهر أنّ النظر العرفي بحسب ما يدركه الإنسان ليس هكذا.

وبعباره أكثر وضوحاً: لا يرى أنّ حيثيه الصغر والصبا إلّا من الحالات التي تطرأ على الموضوع الواحد، هو الموضوع الواحد نفسه تطرأ عليه حالتان، مره يتغيّر ومرّه يرتفع عنه التغيّر، مرّه يكون عالماً، ومرّه يكون جاهلاً هو نفس الموضوع الواحد، هذا من الحالات الطارئه غير المقوّمه للموضوع، والبلوغ وعدم البلوغ أيضاً هو بنظر العرف من الحالات الطارئه وليس من الحيثيات المقوّمه. وهذا هو الجواب عن الاعتراض الثاني.

يُضاف إلى هذا أنّ الكلام في المقام ليس عن الإباحه حتّى يقال أنّ موضوعها متعدّد، أو غير متعدّد، الكلام ليس عن الإباحه الثابته في حال الصغر، وإباحه تثبت بعد البلوغ حتّى نتحدّث عن أنّ موضوعهما واحد، أو متعدّد، و هل الصغر حيثيه تقييديه في الإباحه الثابته قبل البلوغ، أو أنّه حيثيه تعليليه ؟ فإذا كانت تقييديه فمعناها أنّ الموضوع متعدّد، والإباحه بعد البلوغ تختلف، وأنّها غير الإباحه قبل البلوغ، وإذا كانت حيثيّه تعليليه فالموضوع واحد، ليس الكلام عن الإباحه، وإنّما الكلام في عدم التكليف، وكل الكلام الذى تكلّمنا به سابقاً وإنْ استخدموا لفظه الإباحه في كلماتهم، لكن ليس المقصود هو الإباحه، وإنّما المقصود هو عدم التكليف، والمتيقّن سابقاً هو عدم التكليف في زمان الصغر، ونستصحب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، ولو بنحو العدم الأزلي، وعدم التكليف ولو بنحو العدم الأزلي لا- يحتاج إلى موضوع أصلًا، حتّى نقول أنّ موضوع عدم التكليف قبل البلوغ، وعدم التكليف بعد البلوغ واحد، أو متعدّد؟ هو استصحاب عدم، أي استصحاب عدم التكليف ولو بنحو العدم الأزلي كما هو الظاهر كذلك، فنقول أنّ هذا في حال صغره لم يكن مكلّفاً، ولو بنحو استصحاب العدم الأزلي، وهذا العدم لا يحتاج إلى موضوع، حتّى يُبحث عن أنّ هذا الموضوع متّحد، أو متعدّد، هذا إنّما نحتاجه عندما يكون الحكم من قبيل الإباحه، والوجوب؛ حينئذٍ نبحث عن أنّ الإباحه قبل البلوغ، والإباحه بعد البلوغ موضوعهما واحد، أو أنّ تلك الإباحه موضوعها الصبي، والصبا حيثيه تقييديه، والإباحه الثانيه موضوعها البالغ، بعد ارتفاع تلك الحيثيه، فتكون إباحه أخرى غير الإباحه السابقه، هذا معقول، وكذلك الوجوب والحرمه....وهكذا. في محل كلامنا نحن لا نتكلّم عن الإباحه، وإنّما نتكلّم عن عدم التكليف، ولو بنحو العدم الأزلي، عدم التكليف متيقن في حال الصبا، وهو أمر عدمي لا يحتاج إلى موضوع حتّى ندخل في بحث أنّه موضوع واحد، أو متعدّد. وهذا هو الجواب عن الاعتراض الثاني على التقريب الأوّل للاستصحاب.

ص: ۳۱۷

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مرکز
القائمیة
اصبهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریة
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹